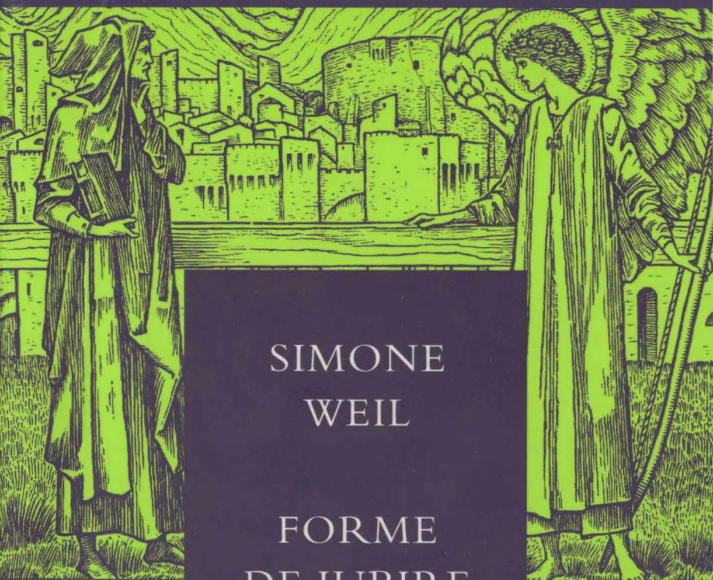


ÎNȚELEPCIUNE ȘI CREDINȚĂ



SIMONE
WEIL

FORME
DE IUBIRE
IMPLICITĂ
A LUI
DUMNEZEU

HUMANITAS

FORME DE IUBIRE IMPLICITĂ A LUI DUMNEZEU

SIMONE WEIL (1909, Paris — 1943, Ashford, comitatul Kent). Filozof: analiza muncii și a opresiunii, filozofie politică, filozofia științei, mistică.

Printre textele publicate în timpul vieții: „Ne recomençons pas la guerre de Troie” (*Nouveaux Cahiers*, 1937), „L'Iliade ou le poème de la force” (*Les Cahiers du Sud*, 1940–1941), „Réflexions à propos de la théorie des quanta” (*Les Cahiers du Sud*, 1942).

Volume publicate postum: *La pesanteur et la grâce* (1947, Plon, texte selectate și editate de Gustave Thibon), *L'Enracinement, prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain* (1949, Gallimard, în colecția „Espoir” condusă de Albert Camus, unde vor fi publicate unsprezece volume organizate tematic), *La Connaissance surnaturelle* (1950, Gallimard), *Attente de Dieu* (1950, La Colombe, texte publicate de Părintele J.-M. Perrin), *Intuitions pré-chrétiennes* (1951, La Colombe, texte publicate de Părintele J.-M. Perrin), *La Condition ouvrière* și *Lettre à un religieux* (1951, Gallimard), *Cahiers*, vol. I (1951, Plon; cele trei volume ale *Caietelor* au apărut sub îngrijirea Simonei Pétrement), *Cahiers*, vol. II (1953, Plon), *La source grecque* (1953, Gallimard), *Opression et liberté* și *Venise sauvée* (1955, Gallimard), *Cahiers*, vol. III (1956, Plon), *Écrits de Londres et dernières lettres* (1957, Gallimard), *Écrits historiques et politiques* (1960, Gallimard), *Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu* (1962, Gallimard), *Sur la science* (1966, Gallimard).

SIMONE WEIL

*Forme de iubire implicită
a lui Dumnezeu*

Traducere din franceză,
note și introducere de
ANCA MANOLESCU



HUMANITAS

BUCUREȘTI

Colecție coordonată de
ANCA MANOLESCU

Coperta

IOANA DRAGOMIRESCU MARDARE

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
WEIL, SIMONE

Forme de iubire implicată a lui Dumnezeu / Simone
Weil; trad. din franceză, note și introd. de
Anca Manolescu. – București: Humanitas, 2005
ISBN 973-50-1033-X

I. Manolescu, Anca (trad.; pref.)

231.1

SIMONE WEIL

ATTENTE DE DIEU

© LIBRAIRIE ARTHEME FAYARD 1966

© HUMANITAS, 2005, pentru prezenta versiune
românească

EDITURA HUMANITAS

Piața Presei Libere 1, 013701 București, România
tel. 021/317 18 19 fax 021/317 18 24

www.humanitas.ro

Comenzi CARTE PRIN POȘTĂ: tel. 021/311 23 30,
fax 021/313 50 35, C.P.C.E. – CP 14, București

e-mail: cpp@humanitas.ro

www.librariilehumanitas.ro

ISBN 973-50-1033-X

Disciplina anevoioasă a atenției

Ca orice mistic autentic, Simone Weil se teme cel mai tare de misterul fals. Se teme de substitutele transcendenței pe care ființa finită le-ar putea produce (și le și produce fără încetare). A refuzat de aceea cu o pasionată încăpățănare să își pună „problema lui Dumnezeu” până în clipa când, în 1938, curând după săptămâna pascală petrecută la Solesmes, nu a fost cotropită interior de prezența unui mister incontestabil, imposibil de fabricat, neomenesc. E un eveniment spiritual pe care îl va menționa deseori pentru a marca distincția, uriașă, inefabilă, între calitatea naturalului și cea a supranaturalului.¹

Evenimentul acela a confirmat atitudinea religioasă *implicită*, pe care o avusese, spune ea, încă din adolescență.² El i-a transformat toată viața *de până atunci*: ceea ce fusese rezervă de principiu față de supranatural, din spaimă intelectuală de iluzie, s-a dovedit a fi fost *așteptare eficăce* a misterului care, întrupat în persoana chistică, i-a atins, dincolo de orice dubiu, sufletul.

De atunci înainte, în cei cinci ani care îi mai rămăseseră, Simone Weil a cercetat cu o fervoare aproape furibundă marile tradiții spirituale, le-a interpretat în cheie foarte personală, a produs o „metafizică religioasă.”³ Tot acest travaliu nu a fost, în mare parte, decât elaborarea filozofică și spirituală a evenimentului menționat și a *radiației* lui. Fiindcă, pentru Simone Weil, ca și pentru filozoful care coboară din nou în peșteră, întâlnirea directă cu lumina nu își confirmă calitatea și nu se verifică decât prin aplicarea luminii care ți-a inundat ochii asupra lucrurilor constatabile, dificile, opace, finite, „grele” ale imediatului.⁴ Lumina aceasta te face să vezi în fiecare lucru natural rădăcina supranaturală secretă care îl întemeiază. Lumina aceasta restituie sferei naturalului transparența.

Odată ce a constatat că ființa umană e capabilă de contact cu supranaturalul, Simone Weil elaborează, pe urmele lui Platon din *Republica*, o imagine a cetății sufletului și, am putea spune, o „metodologie” a „cunoașterii supranaturale”. Punctul de pornire constă în faptul că, *ex parte humana*, cunoașterea de acest tip e imposibilă. Al doilea pas constă în a privi această imposibilitate ca pe o imposibilitate fecundă, prin care ființa umană își atinge limita și se poate deschide către ceea ce o depășește. Un al treilea punct, în sfârșit, privește ierarhia

facultăților sufletului, pregătirea și antrenarea lor pentru a aștepta intens, eficace contactul nemijlocit cu supranaturalul. *Forme de iubire implicită a lui Dumnezeu* e un text despre așteptarea eficace, metodică, lucidă, neclintită a Celui încă absent. El vorbește despre atitudinea sufletului *conformă* cu Cel așteptat, în absența lui. Iar această atitudine poate fi pregătită prin contemplarea lucrurilor acestei lumi, în care ajungi să presimți, să descoperi, să citești prezența implicită a Celui dorit.

Fiecare facultate a ființei are un rol propriu de jucat aici, dar cea care le încununează pe toate este *atenția*. Ea este facultatea umană capabilă să sesizeze nemijlocit realul: realul profund al lucrurilor acestei lumi, ca și realul absolut. Atenția, în sensul dat ei de Weil, este de tipul unei intense „activități pasive“, e cel mai înalt tip de activitate, e „efort negativ“.

Nu *mergi* spre adevăr și spre adevăruri în general, nu încerci să le găsești și să le cuprinzi ofensiv printr-un efort ce amestecă inteligența cu voința, facultate mai mult ori mai puțin secundă și „brută“. Încerci, dimpotrivă, prin atenție, să obții disponibilitatea integrală a ființei tale întregi pentru a primi. Doar a primi, într-o primă instanță: e o intenționalitate intensă, dar nu particularizantă. Atenția de această calitate suspendă gândirea ori mai bine zis, suspendă

activitatea ei, o face receptacul gol, disponibil și în așteptare: o așteptare „gata să primească, în adevărul său nud, obiectul ce va pătrunde în gândire”⁵. Atenția de această calitate e disponibilitate a ființei în vederea unei cunoașteri unitive. Unitivă în primul rând, pentru că atenția de acest tip adună și comandă toate facultățile ființei, le suspendă dispersia curentă și le reorientează către o omogenă receptivitate. „Adevărul cel mai vulgar”, spune Simone Weil, „atunci când invadează *întreg sufletul*, e ca o revelație”.⁶ Starea de plinătate a atenției și de unificare a ființei prin atenție constituie deja, pentru Simone Weil, o atitudine religioasă implicită, echivalentă stării de rugăciune. Iar ea duce la cunoaștere unitivă pentru că obiectul cunoașterii se propune singur, pătrunde în gândire și o impregnează cu calitatea lui proprie.

Noțiunea de *atenție* propusă de Simone Weil e remarcabilă prin faptul că se îmbină riguros cu inteliecția: este culminația, iar nu negarea ei. La fel de remarcabil este faptul că, în acest tip de atenție, cunoașterea se îmbină cu compasiunea, într-o atitudine religioasă liberă de limitări confesionale. Nu poți oferi compasiune adevărată, spune Simone Weil, decât unei ființe sau unei realități pe care o cunoști în realul ei cel mai profund, secret, invizibil. În noțiunea weiliană

de atenție, luciditatea și iubirea capătă o perfectă continuitate.

*

Pentru Simone Weil, structura de adâncime a realului constă, heraclitean, în *contradicție*, dar nu într-o contradicție *plană*, de nedepășit. Esențială este *tensiunea* între termenii contradictorii: faptul că cu cât opoziția lor e mai puternică, ea trimite spre un plan mai înalt de realitate unde își are locul uniunea lor, fără destituirea polarității. Tensiunea extremă conduce la ceea ce Simone Weil numește „uniunea supranaturală a contrariilor” și Cusanus numea *coincidentia oppositorum*: ceea ce orice gândire metafizică tematizează într-un fel ori altul ca aparținând realului absolut. Potrivit acestei concepții, rațiunea are un rol specific de jucat în orientarea mistică a ființei către Bine. În primul rând, inteligența are datoria să depisteze și să dizolve situațiile, intelectuale și psihice, de proastă asociere a contrariilor. Inteligența are rostul să împiedice sau să demonteze „o realizare prea rapidă a uniunii opuselor” sau „proasta uniune a contrariilor”.⁷

Ea are de identificat „contradicțiile esențiale”, cele pe care nu le poate dizolva în ciuda unui examen metodic, dus până la capătul posibilităților ei, cele ce nu pot fi împăcate în nici un plan al realității relative. Luând

act de o atare contradicție, inteligența îi definește limpede opoziția dintre termeni, în toată anvergura ei. Iar apoi trebuie să nu se dezintereseze de contradicție ca și cum ar fi vorba de o absurditate, ci să o contemple ca pe propria ei limită dincolo de care stă transcendența, stă misterul veritabil. Contradicția ce se dovedește a fi de nedepășit prin exercitarea integrală a inteligenței dă inteligenței un criteriu net al transcendenței și al misterului.

„Rațiunea nu trebuie să își exercite funcțiunea de demonstrație decât pentru a se izbi de adevăratele mistere, de adevăratele nedemonstrabile care sunt realul. Neînțelesul ascunde incomprehensibilul și de aceea trebuie eliminat”⁸.

Inteligența are de curățat până la transparență „geamul” dincolo de care se ivește, în strălucirea contradicției lui ireductibile, misterul. Acesta ar fi, după Simone Weil, primul moment al demersului filozofic. Al doilea moment constă în consimțirea inteligenței de a supune obiectul identificat de ea (realul real: contradicția de neîmpăcat) unei alte instanțe, recunoscute drept superioară capacităților inteligenței și în a se supune ea însăși aceleiași instanțe. Inteligența cedează locul *atenției* care contemplă, imobilă și de neabătut, contradicția insolubilă ca pe o poartă a transcendenței – până când transcendența însăși sau Binele absolut sau

iubirea supranaturală livrează atenției „uniunea supranaturală a contrariilor“ identificate de inteligență.⁹ Atenția e, pentru Simone Weil, facultatea cea mai nobilă a sufletului și cea mai greu de format, de actualizat.

Într-un superb eseu, pe care l-am cuprins în volumul de față, ea susține că studiile școlare nu ar trebui să aibă altă menire esențială decât pe aceea de a trezi, de a antrena, de a rafina această facultate a ființei, singura capabilă de cunoaștere adevărată, de compasiune veritabilă.

Atenția *stabilizată* în *așteptare* neclintită, neabătută, *imobilă* în fața paradoxului: iată capătul traseului uman de cunoaștere. Această atitudine e singura potrivită misterele credinței: mistere care nu sunt lucruri de ordinul afirmației și negației, nu sunt lucruri de ordinul dualității slabe. Prin revelare, misterele nu se „rezolvă“, ci radiază. Ele sunt sursa unei lumini care, atunci când strălucește în sufletul dedicat, în *așteptare*, „luminează *toate* aspectele vieții omenești de aici, din lumea de jos“¹⁰. Din uniunea supranaturală a contrariilor rezultă *unitatea* unei lumini care, țâșnind din mister, îmbrățișează *totalitatea* ființei. Iată cele două criterii, foarte precise, care identifică misterul „înainte“ și „după“ contactul lui cu ființa umană.

Același tip de atenție e potrivit, după Simone Weil, pentru abordarea simbolurilor,

fiindcă ele sunt reprezentare, cifrată într-o convenție, a misterelor.¹¹ Ea e de aplicat nu numai misterelor și reprezentărilor lor, ci și poruncilor divine din textele sacre. Acțiunea, ca și cunoașterea își ating nivelul cel mai bun atunci când sunt „activitate pasivă”, supunere metodic pregătită față de impulsurile supranaturalului.¹² Aceeași atitudine e potrivită în fața peisajului, dat fiind că ordinea lumii e, ea însăși, expresia paradoxală a Celui absent: „A privi cerul cu o atenție atât de concentrată încât toate gândurile dispar; atunci pare că stelele intră în suflet”.¹³ Asta putem face pentru a pregăti sufletul să fie locuit de misterul lui Dumnezeu, pentru a împiedica ego-ul să fabrice mistere false.

*

Forme de iubire implicită a lui Dumnezeu e un text pe care Simone Weil îl adresează în mod special părintelui dominican J.-M. Perrin. Cu el avusese, în perioada refugiei de la Marsilia (1941-1942), numeroase dialoguri privitoare la credință, la starea creștinismului contemporan. El e cel care o îndemnase, de asemenea, să adere la Biserica catolică. Pentru Simone Weil, opțiunea – în care a persistat până la capătul vieții – de a rămâne o creștină „pe pragul Bisericii” se lega de rezervele ei față de universalitatea „de fapt” a Bisericii catolice. Ea considera că Biserica nu onorează cu

adevărat universalitatea revelației christice atâta vreme cât refuză să recunoască valoarea spirituală a unor fapte și forme de civilizație necreștine, fie că ele țin de alte tradiții religioase, fie că țin de domeniul a ceea ce numim „profan” în civilizația europeană. Pentru Simone Weil, toate domeniile vieții umane sunt inspirate în secret de supra-natural, iar atenția – acea atenție a cărei semnificație o dezvoltă în textele ei – are datoria să discearnă, să accepte și să valorifice ceea ce este atitudine și valoare religioasă *implicită*, oriunde ar fi prezente. Un pericolos divorț se petrecuse, după ea, în cultura europeană din momentul când, în Evul Mediu, Biserica devenise instituție autoritară și, aplicându-i eticheta de „profan” sau „necredincios”, expulzase din domeniul spiritului tot ceea ce nu se supunea creștinismului explicit, administrat de ea. În felul acesta, civilizațiile precreștine care hrăniseră și formaseră în mare parte identitatea europeană (Simone Weil se gândea în special la gândirea elenă) fuseseră descalificate din punct de vedere spiritual și așezate într-o falsă opoziție cu creștinismul.

„Un creștinism cu adevărat întrupat”, care să integreze orice valoare spirituală autentică, care să inspire *toate* domeniile vieții personale și comunitare, fără a le tutela autoritar: iată ce credea Simone Weil că poate vindeca lumea dezagregată de totalitarisme

și de război de la mijlocul secolului XX. „Un creștinism cu adevărat întrupat“ ar fi putut redresa cetatea oamenilor, ar fi putut da spațiu de respirație unei cetăți universale. *Forme de iubire implicită a lui Dumnezeu* pledează pentru o atenție spirituală capabilă să anime un asemenea creștinism, cu adevărat „catolic“. *Reflexii asupra bunei utilizări a studiilor școlare în vederea iubirii lui Dumnezeu* pledează – utopic în sens „natural“, realist în sens „supranatural“ – pentru formarea metodică și generalizată a acestei atenții capabile de luciditate, compasiune, universalitate.

Anca Manolescu

Forme de iubire implicită a lui Dumnezeu

Porunca: „iubește pe Dumnezeu“¹⁴ implică, prin forma ei imperativă, faptul că nu se referă doar la consimțământul pe care sufletul îl poate acorda sau refuza atunci când Dumnezeu vine în persoană să ia mâna viitoareii lui mirese, ci și la iubirea anterioară acestei venituri. Fiindcă e vorba despre o obligație permanentă.

Iubirea anterioară nu îl poate avea pe Dumnezeu ca obiect, de vreme ce Dumnezeu nu este prezent și nu a fost încă niciodată prezent. Ea are deci un alt obiect. Totuși ea e destinată să devină iubire a lui Dumnezeu. Poate fi de aceea numită iubire indirectă sau implicită a lui Dumnezeu.

Așa stau lucrurile chiar și atunci când obiectul acestei iubiri poartă numele de Dumnezeu. Pentru că, în acest caz, putem spune fie că numele îi este aplicat în mod impropriu, fie că utilizarea lui nu este legitimă decât datorită dezvoltării ce trebuie să aibă loc. Iubirea implicită a lui Dumnezeu nu poate avea decât trei obiecte nemijlocite, singurele trei obiecte aici jos în care

Dumnezeu este, deși în mod secret, prezent. Aceste obiecte sunt ceremoniile religioase, frumusețea lumii și aproapele. Rezultă deci trei iubiri.

La cele trei iubiri trebuie poate adăugată prietenia; riguros vorbind, ea e distinctă de iubirea pentru aproapele.

Aceste iubiri indirecte au o virtute precis, riguros echivalentă. În funcție de împrejurări, de temperament și de vocație, una sau alta intră prima în suflet; una sau alta domină în cursul perioadei de pregătire. Poate nu în mod necesar aceeași de-a lungul întregii perioade.

Probabil că în cele mai multe dintre cazuri perioada de pregătire nu își atinge capătul, sufletul nu e gata să primească vizita Stăpânului său, în persoană, decât dacă poartă în sine, într-un grad înalt, toate aceste iubiri indirecte. Ansamblul acestor iubiri constituie iubirea lui Dumnezeu sub forma potrivită perioadei de pregătire, sub formă învăluită.

Ele nu dispar atunci când în suflet se ivește iubirea lui Dumnezeu propriu-zisă; devin infinit mai puternice și alcătuiesc, toate, o singură iubire.

Însă forma învăluită a iubirii precede cu necesitate, iar deseori timp extrem de îndelungat ea e singura care domnește în suflet; pentru foarte mulți poate până la moarte.

Această iubire învăluită e în stare să atingă grade foarte înalte de puritate și de forță.

Fiecare dintre formele de care ea e susceptibilă are, în momentul când atinge sufletul, virtutea unui sacrament.

Iubirea aproapelui

Christos a indicat limpede această calitate în ce privește iubirea aproapelui. A spus că va răsplăti într-o zi pe binefăcătorii săi, atunci când le-a zis: „Flămând am fost și mi-ați dat să mănânc”.¹⁵ Cine poate fi binefăcător al lui Christos, dacă nu Christos însuși? Cum poate un om să dea de mâncare lui Christos, dacă nu este ridicat cel puțin pentru o clipă la acea stare despre care vorbește sfântul Pavel, în care nu el trăiește, ci doar Christos trăiește în el?¹⁶

În textul Evangheliei se vorbește numai despre prezența lui Christos în cel nenorocit. Totuși pare că demnitatea spirituală a celui ce primește nu e câtuși de puțin importantă. Trebuie atunci admis că binefăcătorul este cel care, fiind purtător al lui Christos, îl face să pătrundă pe Christos în nenorocitul flămând împreună cu pâinea pe care i-o dă. Celălalt poate consimți ori nu la această prezență, exact la fel ca cel ce primește eucharistia. Dacă darul este bine dat și bine primit, trecerea unei bucăți de pâine de la un om la altul este ceva de ordinul unei comuniuni adevărate.¹⁷

Binefăcătorii lui Christos nu sunt numiți de el nici iubitori, nici milostivi. Sunt numiți cei dreپți. Evanghelia nu face nici o deosebire între iubirea de aproapele și dreptate. În ochii grecilor, de asemenea, respectul față de Zeus rugător era prima dintre datoriile dreptății.¹⁸ Noi am inventat distincția între dreptate și milă. E ușor de înțeles pentru ce. Noțiunea noastră de dreptate îl scutește pe cel care posedă să dea. Dacă totuși dăruiește, crede că poate fi mulțumit de sine însuși. Gândește că a făcut o faptă bună. Cât despre cel ce primește, în funcția de modul cum înțelege noțiunea, ea fie îl scutește de orice recunoștință, fie îl constrânge să mulțumească în mod josnic.¹⁹

Doar identificarea absolută a dreptății cu iubirea face posibile pe de o parte compasiunea și gratitudinea, pe de altă parte respectul față de demnitatea nenorocirii în cel nenorocit, atât de către el însuși cât și de către ceilalți.

Trebuie considerat că nici un fel de bunătate nu poate merge mai departe decât dreptatea; altfel, sub o aparență falsă de bunătate, ea constituie o greșeală. Dar dreptului trebuie să i se mulțumească pentru că e drept din cauză că dreptatea e un lucru nespus de frumos, așa cum mulțumim lui Dumnezeu pentru marea lui slavă. Orice alt tip de recunoștință e servilă și chiar animală.

Singura diferență între cel ce asistă la un act de dreptate și cel care primește în mod material avantajul lui stă în faptul că dreptatea este pentru primul doar un spectacol, iar pentru al doilea obiectul unui contact, un fel de hrană chiar. Așa încât sentimentul, care în primul e simplă admirație, trebuie să fie adus, în cel de-al doilea, la un grad mult mai înalt de către focul recunoștinței.

A fi nerecunoscător când ai fost tratat cu dreptate în împrejurări în care nedreptatea era foarte ușor posibilă înseamnă a te priva de virtutea supranaturală, sacramentală, cuprinsă în orice act pur de dreptate.

Nimic nu îngăduie mai bine să concepem această virtute decât doctrina dreptății naturale, așa cum o găsim expusă cu o incomparabilă probitate de spirit în câteva rânduri minunate ale lui Thucydides.²⁰

Atenienii, aflați în război împotriva Spartei, voiau să îi oblige pe locuitorii micii insule Melos, aliată din vechime cu Sparta și rămasă până atunci neutră, să li se alăture. În zadar au invocat melienii, în fața ultimatumului atenian, dreptatea, în zadar au implorat milă pentru vechimea orașului lor. Cum nu voiau să se supună, atenienii au ras cetatea, au ucis toți bărbații, au vândut ca sclavi femeile și copiii.

Rândurile în cauză sunt puse de Thucydides în gura acestor atenieni. Ei încep prin

a spune că nu vor încerca să demonstreze că ultimatumul lor este drept.

„Să ne ocupăm mai degrabă de ceea ce este posibil... Știți ca și noi: așa cum e constituit spiritul uman, ceea ce e just e luat în considerare doar dacă necesitatea e egală de o parte și de alta. Dar dacă e vorba despre unul slab și unul puternic, ceea ce e posibil este impus de primul și acceptat de către cel de-al doilea.”

Melienii au spus că, de va fi luptă, vor avea de partea lor zeii din pricina dreptății cauzei lor. Atenienii au răspuns că nu vedeau nici un motiv să presupună așa ceva.

„Avem în ce privește zeii credința, iar în ce privește oamenii certitudinea că mereu, printr-o necesitate a firii, oricine comandă acolo unde are puterea de a o face. Nu noi am instituit această lege, nu noi suntem primii care o aplicăm; am găsit-o instituită, o vom păstra ca și când ea ar trebui să dăinuie pentru totdeauna; iată de ce o aplicăm. Știm, așa cum știți și voi și știu cu toții, că, ajunși la aceeași treaptă a puterii, și voi ați acționa la fel.”

Această luciditate a inteligenței în conceperea nedreptății este lumina imediat inferioară celei a iubirii. E strălucirea ce subzistă o vreme acolo unde a existat iubirea, dar s-a stins.²¹ Mai jos se află întunericul în care cel puternic consideră sincer cauza proprie

ca fiind mai dreaptă decât cauza celui slab. Era cazul romanilor și al evreilor.²²

Posibilitate, necesitate sunt, în aceste rânduri, termeni opuși dreptății. Este posibil tot ceea ce unul puternic poate impune unuia slab. Se cuvine să examinăm până unde merge această posibilitate. Dacă o presupunem cunoscută, e cert că cel puternic își va împlini voința până la limita extremă a posibilității. E o necesitate mecanică. Altfel ar fi ca și cum el ar voi și nu ar voi în același timp. Necesitatea lucrează pentru cel puternic ca și pentru cel slab.

Când două ființe umane au de-a face una cu cealaltă și nici una nu are puterea de a impune ceva celeilalte, trebuie să se înțeleagă. Va fi examinată atunci dreptatea, fiindcă numai dreptatea are puterea de a face să coincidă cele două voințe. Ea este imaginea acelei Iubiri care, în Dumnezeu, unește pe Tatăl și pe Fiul, ea care este gândirea comună a gânditorilor separați.²³ Dar când e vorba despre unul puternic și unul slab nu e nicidecum nevoie de uniunea a doua voințe. Nu există decât o singură voință, voința celui puternic. Cel slab se supune. Lucrurile se petrec ca și cum un om ar mânui materia. Nu sunt două voințe care trebuie aduse la coincidență. Omul vrea și materia îndură. Cel slab e ca un lucru. Nu există nici o deosebire între a arunca o piatră ca să gonești

un câine nesuferit și a spune unui sclav: „Gonește câinele“.

De la un anume grad de inegalitate în raporturile inegale de forțe dintre oameni, pentru cel inferior au loc trecerea la starea de materie și pierderea personalității. Cei vechi spuneau: „Un om își pierde jumătate din suflet în ziua când devine sclav.“

Balanța în echilibru, imagine a raportului egal de forțe a fost dintotdeauna în Antichitate, mai cu seamă în Egipt, simbolul dreptății. Ea a fost poate un obiect religios înainte de a fi folosită în comerț. Utilizarea ei în comerț este imaginea consimțământului mutual, esența însăși a dreptății, care trebuie să regleze schimburile. Definiția dreptății constând în consimțământul mutual, înscrisă în legislația Spartei, era fără îndoială de origine egeo-cretană.²⁴

Virtutea supranaturală a dreptății constă, dacă ești superiorul într-un raport inegal de forțe, în a te comporta exact ca și cum ar fi egalitate. Exact în toate privințele, inclusiv în cele mai mici detalii de accent și de atitudine, fiindcă un detaliu poate fi suficient pentru a-l arunca pe inferior în starea de materie, starea lui naturală din nefericire în acea împrejurare, așa cum cea mai mică modificare duce la înghețul apei, rămase lichide câtă vreme e deasupra gradului zero.

Aceeași virtute, în ce îl privește pe inferiorul astfel tratat, constă în a nu crede că există cu adevărat egalitate de forțe, în a recunoaște că generozitatea celuiilalt este singura cauză a tratamentului respectiv. E ceea ce se numește recunoștință. Pentru inferiorul tratat în alt mod, virtutea supranaturală a dreptății constă în a înțelege că tratamentul pe care îl îndură e, pe de o parte, deosebit de dreptate, dar, pe de altă parte, conform necesității și mecanismului naturii umane. El trebuie să rămână străin de supunere și străin de revoltă.

Cel care tratează drept egali oameni pe care raportul de forțe îi așază mult sub nivelul său le dăruiește cu adevărat calitatea de ființe umane de care soarta îi lipsise. Pe cât stă în putință unei creaturi, el reproduce în privința lor generozitatea originară a Creatorului.

Această virtute e virtutea creștină prin excelență. Aceeași pe care o exprimă, în *Cartea morților* egipteană, cuvinte la fel de sublime ca cele ale Evangheliei: „Nu am făcut pe nimeni să plângă. Niciodată glasul nu mi-a fost trufaș. Nu am pricinuit nimănui teamă. Nu mi-am închis nicicând urechea față de cuvinte drepte și adevărate.”

Recunoștința în cel nenorocit, atunci când e pură, nu e decât participare la aceeași virtute, fiindcă numai cel capabil de ea o poate

recunoaște. Ceilalți îi resimt efectele fără a o recunoaște.

O asemenea virtute e identică cu credința în adevăratul Dumnezeu, credința reală, în act. Atenienii lui Thucydides credeau că divinitatea, asemenea omului în starea de natură, comandă până la limita extremă a posibilului.

Adevăratul Dumnezeu este Dumnezeu conceput ca atotputernic, dar ca neporuncind pretutindeni unde are puterea să o facă; fiindcă el nu se află decât în ceruri, sau doar în ascuns aici jos.²⁵

Aceia dintre atenieni care i-au masacrat pe melieni nu aveau nici un fel de idee despre un asemenea Dumnezeu.

Eroarea le e dovedită în primul rând de faptul că, potrivit afirmațiilor lor, se întâmplă, chiar dacă foarte arareori, ca, din generozitate pură, un om să se abțină să comande acolo unde are puterea să o facă. Ceea ce îi e cu putință omului îi este cu putință lui Dumnezeu.

Exemplele pot fi contestate. Dar e cert că, dacă într-un caz ori altul, s-ar putea dovedi că e vorba numai de generozitate pură, generozitatea aceea ar fi unanim admirată. Tot ceea ce omul e capabil să admire îi este cu putință lui Dumnezeu.

Spectacolul acestei lumi e o dovadă și mai sigură. Binele pur nu se găsește nicăieri în ea. Așa încât ori Dumnezeu nu e atot-

puternic, ori nu e absolut bun, ori nu comandă pretutindeni unde are puterea să o facă.

Astfel că existența răului aici jos, departe de a fi o dovadă împotriva realității lui Dumnezeu, este ceea ce ne-o revelează în adevărul ei.

Creația este, din partea lui Dumnezeu, nu un act de expansiune de sine, ci de retragere, de renunțare. Dumnezeu și toate creaturile sunt mai puțin decât este Dumnezeu singur. Dumnezeu a acceptat această diminuare. El a golit de sine o parte a ființei. S-a golit deja, în acest act, de dumnezeirea sa; iată de ce sfântul Ioan spune că Mielul a fost junghiat de la întemeierea lumii.²⁶ Dumnezeu a îngăduit să existe lucruri altele decât el și valorând infinit mai puțin decât el. Prin actul creator, el s-a negat pe sine însuși, așa cum Christos ne-a poruncit să ne negăm pe noi înșine. Dumnezeu s-a negat pe sine în favoarea noastră pentru a ne da posibilitatea să ne negăm pe noi înșine pentru el. Acest răspuns, acest ecou, al cărui refuz depinde de noi, e singura justificare posibilă pentru nebunia de iubire a actului creator.²⁷

Religiile care au conceput această renunțare, această distanță voluntară, această ștergere de sine voluntară a lui Dumnezeu, absența sa aparentă și prezența lui secretă aici jos, aceste religii sunt religia adevărată, traducerea în limbaje diferite a marii

Revelații. Religiile care reprezintă divinitatea drept comandând pretutindeni unde are puterea să o facă sunt false. Chiar dacă sunt monoteiste sunt idolatre.²⁸

Cel care, redus de nenorocire la starea de lucru inert și pasiv, revine măcar pentru o vreme la starea omenească datorită generozității altuia, dacă știe să primească și să simtă esența veritabilă a acelei generozități, primește în acea clipă un suflet izvorât exclusiv din iubire. E zămislit de sus, din apă și din duh.²⁹ (Cuvântul Evangheliei, *anôthen* înseamnă *de sus* mai adesea decât *din nou*.) A-l trata pe aproapele nenorocit cu iubire e ceva analog cu a-l boteza.

Cel de la care provine actul de generozitate nu poate acționa așa cum o face decât dacă e transportat în celălalt prin gândire. Și el e compus în acea clipă doar din apă și din duh.

Generozitatea și compasiunea sunt inseparabile și își au fiecare modelul în Dumnezeu, anume creația și Patima.

Christos ne-a învățat că iubirea supranaturală a aproapelui înseamnă schimbul de compasiune și de recunoștință ce se produce ca un fulger între două ființe dintre care una e dotată cu calitatea de persoană umană, iar cealaltă e lipsită de ea. Una dintre ele e doar puțină carne goală, inertă și sângerândă la marginea unui șanț, fără nume, de care nimeni nu știe nimic. Cei ce

trec pe lângă acest lucru abia de îl zăresc și câteva clipe mai târziu nici nu știu măcar că l-au zărit. Unul singur se oprește și îi dă atenție.³⁰ Faptele ce urmează nu sunt decât efectul automat al acelui moment de atenție. Atenția aceea e creatoare. Dar în momentul când se actualizează, ea este renunțare. Cel puțin dacă e pură. Omul acceptă o diminuare, concentrându-se pentru o cheltuială de energie care nu îi va extinde puterea, care va face doar să existe o ființă alta decât el, independentă de el. Mai mult, a voi existența celuiilalt înseamnă a te transporta în el prin simpatie și, drept urmare, a participa la starea de materie inertă în care se află.

E o operație în aceeași măsură contrară naturii pentru un om care nu a cunoscut nenorocirea și ignoră ce este ea, ca și pentru un om care a cunoscut sau a presimțit nenorocirea și e îngrozit de ea.

Nu e de mirare că un om care are pâine dă o bucată unui înfometat. Uimitoare e capacitatea de a o face printr-un gest diferit de cel cu care cumperi un obiect. Pomana, când nu e supranaturală, e similară unei operațiuni de cumpărare. Îl cumpără pe nenorocit.

Orice ar voi un om, în fărădelege ca și în virtutea cea mai înaltă, în grijile mărunte ca și în marile proiecte, esența voinței sale constă întotdeauna în aceea că vrea în primul

rând să voiască liber. A voi existența acestei facultăți a liberei consimțiri într-un alt om, care a fost privat de ea prin nenorocire, înseamnă a te transporta în celălalt, înseamnă a consimți în eul tău nenorocirii, adică distrugerii eului. Înseamnă a te nega pe tine însuți. Negându-te pe tine însuți, devii capabil, după Dumnezeu, să afirmi un altul printr-o afirmare creatoare. Te dai plată pentru altul. E un act răscumpărător.

Simpatia celui slab pentru cel puternic e naturală, pentru că cel slab, transportându-se în celălalt, dobândește o forță imaginară. Simpatia celui puternic pentru cel slab, fiind operațiunea inversă, este contra naturii.

De aceea, simpatia celui slab pentru cel puternic e pură numai dacă are drept unic obiect simpatia celui alt pentru el, în cazul în care celălalt e cu adevărat generos. Aici avem de a face cu recunoștința supranaturală, care constă în a fi fericit dat fiind că ești obiectul unei compasiuni supranaturale. Ea lasă mândria absolut intactă. Conservarea mândriei veritabile în nenorocire este și ea un lucru supranatural. Recunoștința pură, ca și compasiunea pură, este esențialmente consimțământ față de nenorocire. Nenorocitul și binefăcătorul său, între care deosebirea sorții pune o distanță infinită, sunt unul în acest consimțământ.

Există între ei prietenie în sensul pitagoreicilor, armonie miraculoasă și egalitate.

În același timp, și unul și celălalt recunosc din tot sufletul că e mai bine să nu comanzi pretutindeni unde ai puterea să o faci. Acest gând, dacă umple întreg sufletul și guvernează imaginația, care e sursa acțiunilor, acest gând constituie adevărata credință. Fiindcă el expulzează binele în afara acestei lumi unde se află toate sursele de putere; el recunoaște binele drept modelul punctului secret care se află în centrul persoanei umane și care este principiul renunțării.

Chiar în artă și în știință, dacă producția de ordin secund, strălucită sau mediocră, este extensie de sine, producția de prim ordin, creația e renunțare la sine. Nu discernem acest adevăr pentru că gloria amestecă și acoperă fără deosebire cu sclipirile ei producțiile de prim ordin și pe cele mai strălucite de ordin secund, dând chiar deseori preferință celor din urmă.

Iubirea față de aproapele, fiind constituită de atenția creatoare, este analoagă geniului.

Atenția creatoare constă în a aplica realmente atenția pe ceva ce nu există. Umanitatea nu există în carnea anonimă inertă de pe marginea drumului. Samariteanul care se oprește și privește dă totuși atenție acestei umanități absente, iar faptele ce urmează dovedesc că e vorba despre o atenție reală.

Credința, spune sfântul Pavel, este vederea lucrurilor nevăzute.³¹ În acel moment de atenție, credința este prezentă la fel ca și iubirea.

Tot așa, un om care se află pe de-a-ntregul la discreția altuia nu există. Un sclav nu există, nici în ochii stăpânului, nici în proprii săi ochi. Sclavii negri din America, când se răneau accidental la mână sau la picior spuneau: „Nu-i nimic, e piciorul stăpânului, mâna stăpânului.” Cel care e integral lipsit de bunuri, oricare ar fi ele, în care să se cristalizeze considerația socială, nu există. Un cântec popular spaniol spune în cuvinte minunat de adevărate: „Dacă cineva vrea să se facă nevăzut, nu e mijloc mai sigur decât să devină sărac.” Iubirea vede invizibilul.

Dumnezeu a gândit ceea ce nu era și prin faptul de a-l fi gândit l-a făcut să fie. În fiecare clipă, noi existăm doar prin faptul că Dumnezeu consimte să gândească existența noastră, deși în realitate nu existăm.³² Cel puțin așa ne reprezentăm creația, în mod omenesc și prin urmare fals, dar această imagine conține adevăr. Numai Dumnezeu are puterea de a gândi realmente ceea ce nu este. Numai Dumnezeu prezent în noi poate realmente gândi calitatea umană a nenorociților, îi poate privi într-adevăr cu o altă privire decât cea acordată obiectelor, le poate asculta cu adevărat glasul așa cum ascultă un cuvânt. Ei își dau atunci seama că

au o voce; altfel nu ar avea prilejul să devină conștienți de ea.

Pe cât de dificil e să ascuți cu adevărat un nenorocit, pe atât de dificil îi este lui să știe că e ascultat doar din compasiune.

Iubirea aproapelui este iubirea ce se coboară de la Dumnezeu către om. Ea e anterioară iubirii care urcă de la om spre Dumnezeu. Dumnezeu se grăbește să coboare către nenorocit. De îndată ce un suflet e dispus să consimtă, fie el cel mai de rând, mai mizerabil, mai diform, Dumnezeu se precipită în acel suflet pentru ca, prin el, să îl privească, să îl asculte pe nenorocit. Doar cu timpul ia cunoștință sufletul de această prezență. Dar chiar de nu ar găsi nume să o numească, pretutindeni unde nenorociții sunt iubiți pentru ei înșiși, Dumnezeu este prezent.

Dumnezeu nu este prezent, chiar dacă e invocat, acolo unde nenorociții sunt doar un prilej de a face binele, chiar dacă sunt iubiți în această calitate. Fiindcă atunci sunt doar în rolul lor natural, în rolul de materie, de lucru. Sunt iubiți în mod impersonal. Or, în starea inertă, anonimă, impersonală care le e proprie, trebuie să le fie dedicată o iubire personală.

De aceea expresii precum a iubi pe aproapele în Dumnezeu, pentru Dumnezeu sunt expresii înșelătoare și echivoce. Unui om abia dacă îi este îndeajuns toată puterea lui

de atenție pentru a fi capabil să privească pur și simplu puținul de carne inertă, fără veșminte de la marginea drumului. Nu e momentul să își întoarcă gândul spre Dumnezeu. Așa cum sunt momente în care trebuie să gândești la Dumnezeu uitând de toate creaturile fără excepție, sunt momente când, privind creaturile, nu trebuie să te gândești în mod explicit la Creator. În asemenea momente prezența lui Dumnezeu în noi are drept condiție un secret atât de adânc încât e un secret chiar pentru noi înșine. Există momente când a ne gândi la Dumnezeu ne separă de el. Pudoarea e condiția uniunii nuptiale.³³

În iubirea adevărată, nu noi suntem cei care îi iubim pe nenorociți în Dumnezeu; Dumnezeu este cel care, în noi, îi iubește pe nenorociți. Când ne aflăm în nenorocire, Dumnezeu în noi este cel care îi iubește pe cei ce ne vor binele. Compasiunea și gratitudinea coboară de la Dumnezeu, iar când se dăruiesc una celeilalte printr-o privire, Dumnezeu e prezent în punctul unde privirile se întâlnesc. Nenorocitul și celălalt se iubesc pornind de la Dumnezeu, prin Dumnezeu, dar nu pentru iubirea lui Dumnezeu; se iubesc pentru iubirea unuia față de celălalt. Ceea ce e un lucru imposibil. Iată de ce el nu are loc decât prin Dumnezeu.

Cel care, pentru iubirea lui Dumnezeu, dă pâine unui nenorocit înfometat nu va fi

răsplătit de Christos. Și-a luat plata sa chiar prin acest gând. Christos răsplătește celor care nu știau cui dădeau să mănânce. În fond, darul nu este decât una dintre cele două forme posibile ale iubirii nenorociților. Puterea este mereu putere de a face bine și rău. Într-un raport de forțe foarte inegale, superiorul poate fi drept față de inferior fie făcându-i binele cu dreptate, fie făcându-i răul cu dreptate. În primul caz, e darul; în al doilea caz, e pedeapsa.

Pedeapsa dreaptă, ca și darul drept învăluiesc prezența reală a lui Dumnezeu și constituie ceva de ordinul sacramentului. Lucrul acesta e și el indicat limpede în Evanghelie. El e exprimat prin cuvintele: „Cel fără păcat să arunce cel dintâi piatra.”³⁴ Christos singur e fără păcat.

Christos a cruțat femeia adulteră. Funcțiunea pedepsei nu convenea acelei existențe terestre care avea să se încheie pe cruce. Dar el nu a poruncit abolirea justiției penale. El a îngăduit ca oamenii să continue să arunce pietre. Pretutindeni unde piatra e aruncată cu dreptate, el este deci cel care o aruncă primul. Și așa cum sălășluiește în nenorocitul înfometat pe care un drept îl hrănește, sălășluiește și în nenorocitul condamnat pe care un drept îl pedepsește. Nu a spus-o, dar a arătat-o îndeajuns murind ca un condamnat de drept comun. El e modelul divin al tuturor celor ce cad repetat

în mâna justiției. Așa cum tinerii muncitori din JOC se îmbată cu ideea că Christos a fost unul dintre ai lor, condamnații recidiviști ar putea gusta în mod legitim aceeași beție.³⁵ Ar trebui doar să li se spună lucrul acesta, așa cum li se spune muncitorilor. Într-un anume sens, Christos este mai aproape de ei decât de martiri.³⁶

Piatra care ucide, bucata de pâine care hrănește au exact aceeași virtute dacă Christos e prezent în punctul de plecare și în punctul de sosire. Darul vieții, darul morții sunt echivalente.

Conform tradiției hinduse, regele Rama, întrupare a celei de a doua Persoane a Trinității³⁷ a trebuit, pentru a împiedica smintirea poporului său, să dea morții cu mare părere de rău un om de castă joasă care, contrar legii, practicase exerciții de ascetism religios.³⁸ S-a dus el însuși să-l găsească și l-a ucis cu o lovitură de sabie. De îndată, sufletul mortului s-a ivit în fața sa și i-a căzut la picioare, mulțumindu-i pentru treapta spirituală pe care atingerea spadei preafericite i-o conferise. Astfel încât execuția, deși cu totul nedreaptă într-un sens, dar legală și împlinită de către mâna însăși a lui Dumnezeu, a avut întreaga virtute a unui sacrament.

Caracterul legal al unei pedepse nu are semnificație veritabilă dacă nu conferă pedepsei ceva de ordin religios, dacă nu face

din ea echivalentul unui sacrament; drept urmare, toate funcțiunile penale, de la cea de judecător până la cea de călău și de gardian de închisoare ar trebui să participe într-un fel sau altul la sacerdoțiu.

Dreptatea se definește în pedeapsă în același mod ca și în milostenie. Ea constă în a da atenție nenorocitului ca unei ființe, iar nu ca unui lucru, constă în dorința de a păstra în el facultatea liberului consimțământ.

Oamenii cred că disprețuiesc crima și disprețuiesc în realitate slăbiciunea nenorocirii. O ființă în care se combină una și cealaltă le permite să se lase în voia disprețului față de nenorocire sub pretextul disprețului față de crimă. Ființa în cauză devine astfel obiectul celui mai mare dispreț. Disprețul e contrar atenției. Face excepție numai cazul când e vorba despre o crimă care, pentru un motiv sau altul, are prestigiu, așa cum se întâmplă deseori cu uciderea datorită puterii trecătoare pe care o implică, sau când ea nu trece drept crimă la cei care judecă noțiunea de culpabilitate. Furtul e infracțiunea cea mai lipsită de prestigiu și cea care suscită cea mai multă indignare fiindcă proprietatea constituie atașamentul cel mai general și mai puternic. Se vede asta chiar în Codul penal.

Nimic nu e sub nivelul unei ființe umane acoperite de aparență, adevărată sau falsă, a culpabilității și aflate pe de-a-ntregul la

discreția câtorva oameni care, în câteva cuvinte, îi vor decide soarta. Oamenii aceștia nu sunt atenți la ea. De altfel, din momentul în care un om cade în puterea aparatului penal și până în momentul când iese – iar cei numiți recidiviști, ca și prostituatele de altfel nu ies din puterea lui aproape niciodată până la moarte –, el nu e nicicând un obiect al atenției. Totul este combinat până în cele mai mici detalii, până la inflexiunile vocii, pentru a face din el, în ochii tuturor și în propriii ochi, un lucru vil, un obiect rebut. Brutalitatea și nepăsarea, termenii de dispreț și glumele, modul de a vorbi, modul de a asculta și modul de a nu asculta, totul este la fel de eficace.

Nu e în asta nici un fel de răutate voită. E efectul automat al unei vieți profesionale care are drept obiect crima sesizată sub forma nenorocirii, adică sub forma în care oroarea întinării apare dezgolită. Un astfel de contact, fiind neîntrerupt, contaminează cu necesitate, iar forma pe care o ia contaminarea e disprețul. Disprețul acesta e cel care cade asupra fiecărui acuzat. Aparatul penal e ca un fel de aparat de transmisiune care aruncă asupra fiecărui acuzat toată cantitatea de întinare cuprinsă în totalitatea mediilor în care locuiește crima nenorocită. Există în însuși contactul cu aparatul penal un soi de oroare direct proporțională cu inocența, cu partea de suflet rămasă

intactă. Cei integral putrezi nu o resimt și nu suferă.

Nu poate fi altfel atunci când nu există între aparatul penal și crimă ceva care să purifice întinările. Acest ceva nu poate fi decât Dumnezeu. Numai puritatea infinită nu e contaminată prin contactul cu răul. Orice puritate finită devine, printr-un atare contact prelungit, ea însăși întinare. Oricare ar fi reforma codului, pedeapsa nu poate fi umană dacă nu trece prin Christos.

Gradul de severitate a pedepselor nu este lucrul cel mai important. În condițiile actuale, un condamnat, chiar vinovat și supus unei pedepse relativ blânde în raport cu greșeala sa, poate fi cel mai adesea privit în mod legitim drept victima unei nedreptăți crude. Important e ca pedeapsa să fie legitimă, adică să decurgă direct din lege; ca legea să fie recunoscută drept având un caracter divin, nu prin conținutul ei, ci în calitate de lege; ca întreaga organizare a justiției penale să aibă drept scop a obține din partea magistraților și a asistenților lor atenția și respectul față de acuzat, cele datorate de orice om altuia care se află la discreția lui, iar din partea acuzatului consimțământul față de pedeapsa primită, acel consimțământ al cărui model desăvârșit l-a dat Christos, nevinovatul. O condamnare la moarte pentru o greșeală mărunță, astfel aplicată, ar fi mai puțin oribilă decât o condamnare la șase

luni de închisoare în zilele noastre. Nimic nu e mai îngrozitor decât spectacolul atât de frecvent al unui acuzat neavând în situația în care se află altă resursă pe lume decât propriul cuvânt, dar incapabil să utilizeze cuvântul date fiind originea lui socială și lipsa de cultură, zdrobit de culpabilitate, nenorocire și frică, bâlbâindu-se înaintea unor judecători care nu îl ascultă și care îl întrerup recurgând cu ostentație la un limbaj rafinat.

Atâta vreme cât va fi nenorocire în viața socială, atâta vreme cât milostenia legală sau privată și pedeapsa vor fi inevitabile, separația între instituțiile civile și viața religioasă va fi o crimă. Ideea laică, luată în sine, e absolut falsă. Ea nu are legitimitate decât în calitate de reacție împotriva unei religii totalitare. În această privință trebuie recunoscut că e parțial legitimă.³⁹

Pentru a putea fi, așa cum trebuie să fie, pretutindeni prezentă, religia nu trebuie doar să nu fie totalitară, ci trebuie să se limiteze ea însăși în mod riguros la planul iubirii supranaturale, singurul care i se potrivește. Dacă ar face asta, ar pătrunde pretutindeni. Biblia spune: „Înțelepciunea pătrunde și își face loc pretutindeni prin curăția ei.”⁴⁰

În absența lui Christos, cerșitul în sensul cel mai larg și faptul penal sunt poate lucrurile cele mai groaznice de pe lume,

două lucruri aproape infernale. Ele au culoarea însăși a infernului. Ar putea fi adăugată prostituția, care e față de căsătorie ceea ce milostenia și pedeapsa fără iubire sunt față de milostenia și pedeapsa drepte.

Omul a primit puterea de a face bine și rău nu numai corpului, dar și sufletului semenului său, întregului suflet în cei în care Dumnezeu nu este prezent, întregii părți a sufletului care nu e locuită de Dumnezeu în ceilalți. Dacă un om locuit de Dumnezeu dă sau pedepsește, prin puterea răului sau pur și simplu prin mecanismul carnal, ceea ce poartă în el intră în sufletul celuilalt prin pâine sau prin fierul sabiei. Materia pâinii și fierul sunt pure, vide de bine și de rău, capabile să transmită în mod indiferent binele sau răul. Cel pe care nenorocirea îl constrânge să primească pâinea, să îndure lovitura își are expus sufletul, gol și fără apărare, totodată răului și binelui.

Nu există decât un singur mijloc de a nu primi niciodată altceva decât binele. Anume să știi, nu în mod abstract, ci cu întreg sufletul, că oamenii care nu sunt animați de caritatea pură sunt elemente în mecanismul ordinii lumii, asemenea materiei inerte.⁴¹ Atunci totul vine direct de la Dumnezeu, fie prin iubirea unui om, fie prin inerția materiei tangibile sau psihice; prin duh sau prin apă. Tot ceea ce mărește energia vitală în noi e ca pâinea pentru care Christos

răsplătește dreptilor; toate loviturile, rănilile și mutilările sunt ca piatra aruncată asupra noastră de mâna însăși a lui Christos. Pâine și piatră vin de la Christos și, pătrunzând în interiorul ființei noastre, îl fac pe Christos să intre în noi. Pâine și piatră sunt iubire. Trebuie să mâncăm pâinea și să ne oferim pietrei în așa fel încât ea să se înfișă cât mai adânc posibil în carnea noastră. Dacă avem o armură capabilă să ne protejeze sufletul împotriva pietrelor aruncate de Christos, trebuie să o scoatem și să o aruncăm.⁴²

Iubirea ordinii lumii

Iubirea ordinii lumii, a frumuseții lumii e astfel complementul iubirii aproapelui.

Ea decurge din aceeași renunțare, imagine a renunțării creatoare a lui Dumnezeu. Dumnezeu face să existe acest univers consimțind să nu comande în el, cu toate că are puterea de a o face, ci să lase să domnească în locul lui pe de o parte necesitatea mecanică legată de materie, inclusiv de materia psihică a sufletului, și pe de altă parte autonomia esențială pentru ființele cugetătoare.

Prin iubirea aproapelui imităm iubirea divină care ne-a creat pe noi înșine precum și pe toți semenii noștri. Prin iubirea ordinii lumii imităm iubirea divină care a creat acest univers din care facem parte. Omul nu are a renunța să comande materiei și

sufletelor, de vreme ce nu posedă puterea de a porunci. Dar Dumnezeu i-a conferit o imagine imaginară a acestei puteri, o dumnezeire imaginară pentru ca, la rândul lui, să poată, cu toate că e creatură, să se golească de dumnezeirea sa.

Așa cum Dumnezeu, fiind în afara universului, este în același timp centrul său, la fel orice om are o situare imaginară în centrul lumii. Iluzia perspectivei îl situează în centrul spațiului; o iluzie similară falsifică în el simțul timpului; o altă iluzie similară dispune în jurul lui întreaga ierarhie a valorilor. Această iluzie se întinde chiar până la sentimentul existenței din cauză că, în noi, sentimentul valorii și sentimentul ființei sunt intim legate; ființa ne pare din ce în ce mai puțin densă pe măsură ce e mai departe de noi.

Coborâm la rangul ei, la rangul imaginației înșelătoare, forma spațială a acestei iluzii. Suntem obligați să o facem; altfel nu am percepe nici măcar un singur obiect, nu am fi în măsură să ne conducem pe noi înșine așa încât să știm să facem măcar un singur pas în chip conștient. Dumnezeu ne procură astfel modelul operației care trebuie să ne transforme întreg sufletul. La fel cum, în prima copilărie, învățăm să coborâm, să ne reprimăm această iluzie în ce privește sentimentul spațiului, tot așa trebuie să facem în ce privește sentimentul timpului, al

valorii, al ființei. Altminteri suntem incapabili, sub toate aspectele altele decât cel al spațiului, să discernem un singur obiect, să ne dirijăm fie și un singur pas.

Suntem în ireal, în vis. A renunța la situația noastră centrală imaginară, a renunța la ea nu numai cu inteligența, ci și cu partea imaginativă a sufletului înseamnă a ne trezi la real, la etern, a vedea adevărata lumină, a auzi adevărata tăcere. O transformare e operată atunci la rădăcina însăși a sensibilității, în modul nemijlocit de a primi impresiile sensibile și impresiile psihologice. O transformare analoagă celei ce se produce atunci când seara, pe un drum, în locul unde crezusem că zărim un om ghemuit, deosebim deodată un copac; sau când, crezând că am auzit o șoaptă, discernem freamăt de frunze. Vedem aceleași culori, auzim aceleași sunete, dar nu în același mod.

A te goli de falsa dumnezeire, a te nega pe tine însuși, a renunța să fii în imaginație centrul lumii, a discerne toate punctele lumii ca fiind în aceeași măsură centre, iar adevăratul centru ca fiind în afara lumii înseamnă a consimți la domnia necesității mecanice în materie și a liberului-arbitru în centrul fiecărui suflet. Acest consimțământ este iubire. Fața acestei iubiri întoarsă către persoanele cugetătoare este caritate pentru aproapele; fața acestei iubiri întoarsă către materie este iubire a ordinii lumii sau,

ceea ce e același lucru, iubire a frumuseții lumii.

În Antichitate, iubirea frumuseții lumii ocupa un foarte mare loc în gândire și în-văluia întreaga viață cu o minunată poezie. Așa a fost la toate popoarele, în China, în India, în Grecia. Stoicismul grec, care a fost un lucru minunat și de care creștinismul primitiv era extrem de apropiat, mai cu seamă gândirea sfântului Ioan, era aproape exclusiv iubire a frumuseții lumii. Cât despre Israel, anumite locuri din Vechiul Testament, în Psalmi, în cartea lui Iov, în Isaia, în cărțile sapiențiale cuprind o expresie incomparabilă a frumuseții lumii.

Exemplul sfântului Francisc arată ce loc poate avea frumusețea lumii într-o gândire creștină. Nu numai poemul său este poezie desăvârșită, dar viața lui întreagă a fost poezie desăvârșită în acțiune. Alegerea locurilor pentru retragerile în singurătate, de pildă, sau pentru întemeierea mănăstirilor era, ea însăși, cea mai frumoasă poezie în act. Itineranța, sărăcia erau, la el, poezie; s-a despuat pentru a fi în contact nemijlocit cu frumusețea lumii.

La sfântul Ioan al Crucii se găsesc de asemenea câteva versuri frumoase despre frumusețea lumii. Dar în genere, cu rezervele cuvenite pentru comori necunoscute sau puțin cunoscute sau îngropate printre lucrurile uitate ale Evului Mediu, se poate

spune că frumusețea lumii e aproape absentă din tradiția creștină. Ceea ce e ciudat. Cauza acestei absențe e greu de înțeles. E o lacună teribilă. Cum ar putea avea creștinismul dreptul să se numească pe sine catolic dacă, în el, universul însuși e absent?

E adevărat că în Evanghelii se vorbește prea puțin despre frumusețea lumii. Dar în acest text atât de scurt care, așa cum spunea sfântul Ioan, e departe de a cuprinde toate învățăturile lui Christos, ucenicii au socotit desigur inutil să introducă referințe la un sentiment pe atunci atât de răspândit.

Se vorbește totuși de două ori despre asta. O dată Christos ne îndeamnă să contemplăm și să imităm crinii și păsările în nepăsarea lor față de viitor, în docilitatea lor față de destin; altă dată, să contemplăm și să imităm distribuirea fără discriminare a ploii și a luminii soarelui.⁴³

Renașterea a crezut că reînnoadă legăturile spirituale cu Antichitatea pe deasupra creștinismului, dar nu a luat din Antichitate decât producțiile secundare ale inspirației, artei, științei și curiozității ei în privința lucrurilor omenești; abia de i-a atins inspirația centrală. Nu a regăsit contactul cu frumusețea lumii.

În secolele al XI-lea și al XII-lea a avut loc începutul unei Renașteri care ar fi fost adevărată dacă și-ar fi dat roadele; ea pornise să germineze mai cu seamă în Languedoc.

Anumite versuri ale trubadurilor despre primăvară ne fac să bănuim că, în acest caz, inspirația creștină și iubirea frumuseții lumii nu ar fi fost poate separate. De altfel, spiritul occitan și-a pus pecetea în Italia și nu a fost poate străin inspirației franciscane. Dar, fie coincidență, fie mai degrabă legătură de la cauză la efect, acești gemeni nu au supraviețuit nicăieri războiului albigenilor decât cel mult în stare de vestigii.

Astăzi s-ar putea crede că rasa albă aproape a pierdut sensibilitatea pentru frumusețea lumii și că și-a luat sarcina de a o face să dispară în toate continentele unde și-a purtat armele, comerțul și religia. Așa cum spunea Christos fariseilor: „Vai vouă, că ați luat cheia cunoștinței. Voi înșivă n-ați intrat, iar pe cei care voiau să intre i-ați împiedicat.”⁴⁴

Cu toate acestea, în vremea de față, în țările de rasă albă, frumusețea lumii e poate singura cale prin care poate fi lăsat să pătrundă Dumnezeu. Fiindcă ne-am îndepărtat cu mult mai mult de celelalte două. Iubirea și respectul veritabile față de practicile religioase sunt rare chiar la cei care le împlinesc cu asiduitate și nu se întâlnesc aproape niciodată la ceilalți. Majoritatea nu concep nici măcar posibilitatea unor astfel de practici. În ce privește utilizarea supranaturală a nenorocirii, compasiunea și gratitudinea sunt nu numai lucruri rare, dar au devenit

astăzi pentru aproape toată lumea aproape ininteligibile. Ideea însăși a dispărut aproape; semnificația însăși a cuvintelor a devenit joasă.

În vreme ce sentimentul frumosului, deși mutilat, deformat și pângărit, rămâne ireductibil în inima omului ca un mobil puternic. E prezent în toate preocupările vieții profane. Dacă ar deveni autentic și pur, el ar transporta dintr-odată întreaga viață profană la picioarele lui Dumnezeu, ar face posibilă întruparea totală a credinței.

De altfel, frumusețea lumii este, în mod general, calea cea mai comună, mai ușoară, mai naturală.

Așa cum Dumnezeu se precipită în orice suflet de îndată ce acesta se întredeschide, pentru a iubi și a-i sluji prin el pe nenorociți, tot așa se precipită în suflet pentru a iubi și a admira prin el frumusețea sensibilă a propriei creații.

Însă contrariul e și mai adevărat. Înclinația naturală a sufletului de a iubi frumusețea este capcana cea mai frecventă de care Dumnezeu se servește pentru a deschide sufletul către suflul de sus.

În această capcană a fost prinsă Core. Parfumul narcisei făcea să suradă cerul întreg în înalt, și pământul întreg, și întregul avânt al mării. Abia și-a întins mâna biata fată, că a și fost prinsă în capcană. Căzuse în mâinile Dumnezeului celui viu. Când a

ieșit, mâncase sâmburele de rodie care o lega pentru totdeauna. Nu mai era fecioară; era mireasa lui Dumnezeu.

Frumusețea lumii e gura labirintului. Imprudentul care, odată intrat, face câțiva pași nu mai e în stare după ceva vreme să regăsească ieșirea. Epuizat, fără să mănânce și să bea, în întuneric, despărțit de cei apropiați, de tot ceea ce iubește, de tot ceea ce cunoaște, merge fără să știe nimic, fără speranță, incapabil chiar să-și dea seama dacă înaintează cu adevărat sau se învârtește pe loc. Dar această nenorocire e nimic pe lângă primejdia care îl paște. Fiindcă, de nu-și pierde curajul, de continuă să meargă, e absolut sigur că va ajunge în cele din urmă în centrul labirintului. Iar acolo, Dumnezeu îl așteaptă spre a-l mânca. Mai târziu va ieși, dar schimbat, devenit altul, după ce va fi fost mâncat și mistuit de Dumnezeu. Atunci se va aține la gura labirintului pentru a-i împinge cu blândețe înăuntru pe cei ce se apropie.⁴⁵ Frumusețea lumii nu este un atribut al materiei în sine. E un raport între lume și sensibilitatea noastră, sensibilitate care ține de structura corpului și sufletului nostru. Micromegas al lui Voltaire, un infuzor dotat cu gândire nu ar avea nici un fel de acces la frumusețea cu care noi ne hrănim în univers. În cazul în care asemenea ființe ar exista, trebuie să avem credință că lumea ar fi și pentru ele frumoasă; dar

ar fi o altfel de frumusețe. În orice caz, trebuie să avem credință că universul este frumos la orice scară; și mai general, că există plenitudine a frumuseții în raport cu structura corporală și psihică a fiecăreia dintre ființele cugetătoare care există în fapt și a tuturor ființelor cugetătoare posibile. Tocmai această concordanță a unei infinități de frumuseți desăvârșite dă caracterul transcendent al frumuseții lumii. Totuși, ceea ce resimțim din frumusețea lumii a fost destinat sensibilității noastre omenești.

Frumusețea lumii este cooperarea Înțelepciunii divine la creație. „Zeus a săvârșit toate lucrurile, spune un vers orfic, Bacchus le-a desăvârșit.“ Desăvârșirea înseamnă crearea frumuseții. Dumnezeu a creat universul, iar Fiul său, fratele nostru primul născut,⁴⁶ a creat pentru noi frumusețea universului. Frumusețea lumii e surâsul de tandrețe al lui Christos îndreptat spre noi prin intermediul materiei. El e realmente prezent în frumusețea universală. Iubirea acestei frumuseți purcede de la Dumnezeu coborât în sufletul nostru și merge către Dumnezeu prezent în univers. E de asemenea ceva asemănător unui sacrament.

Doar frumusețea universală are această calitate. Iar, în afară de Dumnezeu, doar universul în întregul lui poate fi numit, în sensul integral propriu al termenului, frumos. Tot ceea ce e în univers și e mai puțin

decât universul poate fi numit frumos doar extinzând cuvântul dincolo de semnificația lui riguroasă, la lucrurile care au parte indirect de frumusețe, care sunt imitații ale ei.

Toate aceste frumuseți secundare au un preț infinit în calitate de deschideri spre frumusețea universală. Dar dacă ne oprim la ele, sunt, dimpotrivă, văluri; sunt, în acest caz, corupătoare. Toate cuprind, într-un fel sau altul, această ispită, dar în grade foarte diverse.

Există o sumedenie de factori de seducție cu totul străini de frumusețe, dar din cauza cărora, în absența discernământului, lucrurile în care acești factori rezidă sunt numite frumoase. Căci atrag iubirea prin fraudă, toți oamenii numind frumos orice iubesc. Toți oamenii, chiar și cei mai ignoranți, chiar și cei mai josnici știu că doar frumusețea are dreptul la iubirea noastră. Cei în mod cu totul autentic mari o știu de asemenea. Nici un om nu este sub frumusețe și nici deasupra ei. Cuvintele care exprimă frumusețea vin pe buzele tuturor de îndată ce vor să laude ceea ce iubesc. Numai că știu să discearnă mai bine sau mai puțin bine prezența ei.

Frumusețea e singura finalitate aici jos. Așa cum a spus prea bine Kant, e o finalitate ce nu conține nici un scop. Un lucru frumos nu conține nici un bine, în afară de el însuși, în totalitatea sa, așa cum ne apare

el. Mergem spre acel lucru fără să știm ce să-i cerem. El ne oferă propria lui existență. Nu dorim altceva, posedăm ceea ce dorim și totuși continuăm să dorim. Ignorăm cu totul care e obiectul dorinței noastre. Am vrea să pătrundem dincolo de frumusețe, dar ea nu e decât suprafață. E ca o oglindă, care reflectă propria noastră dorință a binelui. E un sfinx, o enigmă, un mister dureros de sâcâitor. Am vrea să ne hrănim cu frumusețea, dar ea nu e decât obiect al privirii, nu apare decât la o anume distanță. Marea durere a vieții umane constă în faptul că a privi și a mânca sunt două acte diferite. Numai de cealaltă parte a cerului, în ținutul locuit de Dumnezeu, numai acolo sunt unul și același act. Copiii deja, atunci când privesc îndelung o prăjitură și o iau aproape cu părere de rău s-o mănânce, fără să se poată totuși împotrivi poftei, resimt această durere. Poate că viciile, depravările și crimele sunt aproape întotdeauna sau chiar întotdeauna, în esența lor, tentative de a mânca frumusețea, de a mânca ceea ce trebuie doar să privești. Eva a făcut începutul. Dacă ea a dus umanitatea la pierzanie mâncând dintr-un fruct, atitudinea inversă, a privi un fruct fără a-l mânca trebuie să fie cea care salvează. „Doi tovarăși înari-pați, spune o Upanishadă, două păsări stau pe creangă de copac. Una mănâncă fructele,

cealaltă le privește." Aceste două păsări sunt cele două părți ale sufletului nostru.⁴⁷

Tocmai fiindcă nu cuprinde în sine nici o finalitate, frumusețea constituie aici jos unica finalitate. Fiindcă aici jos nu există scopuri. Toate acele lucruri pe care le luăm drept scopuri sunt mijloace. E un adevăr evident. Banul este un mijloc de a cumpăra, puterea este un mijloc de a comanda. În aceeași situație se află, mai mult sau mai puțin vizibil, toate cele pe care le numim bunuri.

Doar frumusețea nu este un mijloc pentru altceva. Doar ea este bună în sine, fără ca totuși să găsim în ea vreun bine. Ea însăși pare a fi o promisiune, iar nu un bine. Dar nu se dă decât pe sine, nu dă nicicând altceva.

Cu toate acestea, fiind unica finalitate, ea e prezentă în toate aspirațiile umane. Deși toate urmăresc doar mijloace, fiindcă tot ceea ce există aici jos e doar mijloc, frumusețea le dă o strălucire care le colorează în finalitate. Altfel aspirația nu ar putea conține dorință și, prin urmare, nici energia urmăririi.

Pentru avarul de tip Harpagon, întreaga frumusețe a lumii este cuprinsă în aur. Iar aurul, materie pură și luminoasă, are într-adevăr o anume frumusețe. Disparația aurului ca monedă pare să fi determinat și dispariția acestui gen de avariție. Astăzi, cei care strâng fără a cheltui caută puterea.

Majoritatea celor care caută bogăția o asociază ideii de lux. Luxul e finalitatea bogăției. Iar luxul constituie chiar frumusețea pentru o întreagă categorie de oameni. Luxul constituie singurul mediu în care ei pot simți în mod vag că universul e frumos; așa cum, pentru a simți că universul e frumos, sfântul Francisc avea nevoie să fie itinerant și cerșetor. Ambele mijloace ar fi la fel de legitime dacă și într-unul și în celălalt caz frumusețea lumii ar fi resimțită în chip la fel de direct, de pur, de deplin; însă din fericire Dumnezeu nu a voit să fie așa. Sărăcia e privilegiată. E aici o rânduială a Providenței fără de care iubirea frumuseții lumii ar intra cu ușurință în contradicție cu iubirea pentru aproapele. Totuși groaza de sărăcie – și orice diminuare a bogăției, sau chiar nesporirea ei, poate fi resimțită drept sărăcie – este esențialmente groază de urâtenie. Sufletul pe care împrejurările îl împiedică să simtă, fie și confuz, fie și prin intermediul minciunii, măcar o fărâmă din frumusețea lumii este invadat până în centrul lui de un soi de groază.

Iubirea puterii revine la dorința de a stabili o ordine printre oamenii și lucrurile din jur, la scară mică sau mare, iar această ordine este dorită fiindcă are ca efect sentimentul frumosului. E prezentă în acest caz, ca și în cel al luxului, intenția de a imprima unui anume mediu finit, dar pe care adesea

dorim să îl amplificăm continuu, un aranjament care să dea impresia frumuseții universale. Insatisfacția, dorința de creștere are drept cauză tocmai faptul că dorim contactul cu frumusețea universală, în vreme ce mediul pe care îl organizăm nu este universul. Nu este universul și ascunde universul. Universul care îl înconjoară este asemenea unui decor de teatru.

Valéry, în poemul intitulat *Sémiramis*, face foarte perceptibilă legătura dintre exercitarea tiraniei și iubirea de frumos. Ludovic al XIV-lea, în afară de război, instrument de creștere a puterii, nu se interesa decât de serbări și de arhitectură. De altfel războiul însuși, mai cu seamă așa cum era practicat altădată, atinge într-un mod viu și sfâșietor sensibilitatea față de frumos.

Arta e o încercare de a transpune într-o cantitate finită de materie modelată de om o imagine a frumuseții infinite a universului în întregul său. Dacă încercarea e izbutită, acea porțiune de materie nu trebuie să ascundă universul, ci, dimpotrivă, să îi rezeleze realitatea pretutindeni în jurul ei.

Operele de artă care nu sunt reflexe juste și pure ale frumuseții lumii, deschideri directe spre ea nu sunt propriu-zis frumoase; nu sunt opere de prim ordin; autorii lor pot avea mult talent, dar nu au în mod autentic geniu. E cazul multor opere de artă dintre cele mai celebre și mai lăudate. Orice

artist veritabil a avut un contact real, direct, nemijlocit cu frumusețea lumii, acel contact care e ca un fel de sacrament. Orice operă de prim ordin, chiar dacă subiectul ei e cât se poate de profan, a fost inspirată de Dumnezeu; dintre celelalte, el nu a inspirat-o pe nici una. În schimb, printre cele din urmă, strălucirea frumuseții care le nimbează pe unele ar putea fi foarte bine strălucire diabolică.

Știința are drept obiect studiul și reconstruirea teoretică a ordinii lumii. Ordinea lumii în raport cu structura mentală, psihică și corporală a omului; contrar iluziilor naive ale anumitor savanți, nici folosirea telescoapelor și a microscopelor, nici utilizarea formulelor algebrice celor mai speciale, nici măcar renunțarea la principiul noncontradicției nu permit ieșirea din limitele acestei structuri. Ceea ce nici nu e de altfel de dorit. Obiectul științei este prezența în univers a Înțelepciunii căreia îi suntem frați, prezența lui Christos străbătând materia ce constituie lumea.

Reconstruim noi înșine ordinea lumii într-o imagine, pornind de la date limitate, numărabile, riguros definite. Între acești termeni abstracți, care, fiind abstracți, se lasă mânăuți de noi, stabilim noi înșine legături prin conceperea unor raporturi. Putem astfel contempla într-o imagine, imagine a cărei existență atârnă de actul nostru de atenție,

necesitatea – care e substanța însăși a universului, dar care, în sine, nu se manifestă față de noi decât prin lovituri.

Contemplația nu poate avea loc fără o oarecare iubire. Contemplarea acestei imagini a ordinii lumii constituie un anumit contact cu frumusețea lumii. Frumusețea lumii e ordinea lumii iubită.

Munca fizică reprezintă un contact aparte cu frumusețea lumii, iar, în momentele cele mai fericite, chiar un contact de o deplinătate ce nu își poate găsi echivalent altundeva. Artistul, savantul, gânditorul, contemplativul trebuie, pentru a admira realmente universul, să străpungă acea peliculă de irealitate care îl voalează și care face din el, pentru toți oamenii aproape, în aproape toate clipele vieții lor, o fantasmă ori un decor de teatru. Trebuie, dar de cele mai multe ori nu sunt în stare să o facă. Cel cu mădularele frânte de încordarea unei zile de trudă, adică a unei zile în care a fost supus materiei, poartă în carnea lui ca pe un spin realitatea universului. Dificultatea, pentru el, constă în a privi și a iubi; dacă izbutește, el iubește realul.

E imensul privilegiu pe care Dumnezeu l-a păstrat pentru săracii lui. Dar ei nu și-l cunosc aproape niciodată. Nu li se vorbește despre el. Excesul de oboseală, grija chinuitoare a banului și lipsa adevăratei culturi îi împiedică să îl întrezărească.⁴⁸ Ar fi

suficient ca în puține lucruri să le fie schimbată condiția pentru li se deschide accesul la o comoară. E sfâșietor să vezi cât de ușor le-ar fi, în multe cazuri, oamenilor să le procure semenilor lor o comoară și cum lasă să se scurgă secole fără a-și da osteneala să o facă.

În epoca în care exista o civilizație populară ale cărei fărâme le colecționăm astăzi ca pe niște piese de muzeu sub numele de folclor, poporul avea neîndoielnic acces la această comoară. Mitologia, foarte apropiată rudă a folclorului, este și ea, dacă îi descifrezi poezia, o mărturie a comorii. Iubirea trupească sub toate formele ei, de la cea mai înaltă, căsătorie reală sau iubire platonice, până la cea mai joasă, până la desfrâu are drept obiect frumusețea lumii. Iubirea ce se adresează spectacolului cerului, câmpiilor, mării, munților, liniștii naturii pe care mii de sunete ușoare o fac sensibilă, suflărilor de vânturi, căldurii soarelui, această iubire pe care orice ființă umană o presimte măcar în mod vag în vreo clipă este o iubire incompletă, dureroasă pentru că se adresează unor lucruri incapabile să răspundă, materiei. Oamenii doresc să îndrepte aceeași iubire asupra unei ființe care să fie semenul lor, capabil să răspundă iubirii, să spună da, să se dăruiască. Sentimentul frumuseții, legat câteodată de aspectul unei ființe umane face posibil transferul, măcar în chip iluzoriu.

Dar frumusețea lumii, frumusețea universală este cea spre care se îndreaptă dorința.

Un asemenea gen de transfer e exprimat de toată literatura care înconjoară iubirea, de la metaforele și comparațiile cele mai vechi, mai tocite ale poeziei până la subtilele analize ale lui Proust.

Dorința de a iubi într-o ființă umană frumusețea lumii este esențialmente dorință a Înrupării. Dintr-o eroare, dorința crede că dorește altceva. Însă doar Înruparea o poate mulțumi. Iată de ce e nedrept ca, uneori, să li se reproșeze misticilor folosirea limbajului iubirii. Ei sunt proprietarii lui legitimi. Ceilalți nu au dreptul decât să-l împrumute.

Dacă iubirea trupească la toate nivelurile merge mai mult ori mai puțin spre frumusețe – iar excepțiile nu sunt poate decât aparente – e pentru că frumusețea dintr-o ființă umană face din acea ființă, pentru imaginație, un soi de echivalent al ordinii lumii.

Tocmai de aceea păcatele din acest domeniu sunt păcate grave. Ele constituie o ofensă față de Dumnezeu prin însuși faptul că sufletul se află inconștient în căutarea lui Dumnezeu. De altfel, toate se reduc la unul singur care constă în a voi mai mult ori mai puțin să elimini consimțământul. A voi să elimini cu totul consimțământul este, dintre crimele umane, de departe cea mai groaznică. Ce poate fi mai oribil decât să nu

respectă consimțământul unei ființe în care cauți, cu toate că fără să o știi, un echivalent al lui Dumnezeu?

Tot crimă, deși mai puțin gravă, este a te mulțumi cu un consimțământ ce decurge dintr-o regiune joasă sau superficială a sufletului. Fie că e însoțit ori nu de uniune trupească, schimbul de iubire e nelegitim dacă de o parte și de alta consimțământul nu decurge din acel punct central al sufletului al cărui da nu poate fi decât etern. Obligația căsătoriei, privită atât de des astăzi drept o simplă convenție socială, e înscrisă în natura însăși a gândirii umane prin afinitatea între iubirea trupească și frumusețe. Tot ceea ce are un anume raport cu frumusețea trebuie să fie sustras curgerii timpului. Frumusețea este eternitatea aici jos.

Nu e deci de mirare că omul are atât de des, în ispită, sentimentul unui absolut care îl depășește infinit, căruia nu îi poate rezista. Absolutul e într-adevăr de față. Dar eroarea constă în a crede că el stă în plăcere.

Eroarea e efectul acelui transfer realizat de imaginație, care constituie mecanismul capital al gândirii umane. Robul de care vorbește Iov, cel ce coborând în moarte va înceta să audă vocea stăpânului său, crede că vocea aceasta îi face rău. Vocea îi face într-adevăr rău. Cu toate astea el greșește. Vocea în sine nu e dureroasă. Dacă nu ar fi rob, nu i-ar pricinui nici o durere. Dar fiindcă

este rob, durerea și brutalitatea loviturilor de bici intră împreună cu vocea, prin auz, până în fundul sufletului. El nu îi poate pune nici o piedică. Nenorocirea a înnodat această legătură.

Tot astfel, omul care se crede stăpânit de plăcere e stăpânit în realitate de absolutul pe care l-a situat în ea. Acest absolut este față de plăcere așa cum sunt loviturile de bici față de vocea stăpânului. Dar legătura nu este aici efectul nenorocirii, ci efectul crimei inițiale, o crimă de idolatrie. Sfântul Pavel a indicat rudenția dintre viciu și idolatrie.

Cel care a așezat absolutul în plăcere nu poate să nu fie stăpânit de ea. Omul nu luptă împotriva absolutului. Cel care a știut să plaseze absolutul în afara plăcerii posedă desăvârșirea cumpătării.

Diferitele genuri de vicii, utilizarea stupefiantelor în sensul literal sau metaforic al cuvântului, toate înseamnă căutarea unei stări în care frumusețea lumii să fie sensibilă. Eroarea constă tocmai în căutarea unei stări speciale. Falsa mistică e de asemenea o formă a acestei erori. Dacă eroarea este îndeajuns de înfiptă în suflet, omul nu poate decât să-i cadă victimă.

În genere, toate gusturile omului, de la cele mai culpabile până la cele mai inocente, de la cele mai comune la cele mai singulare stau în raport cu un ansamblu de

circumstanțe, cu un mediu unde au impresia că pot avea acces la frumusețea lumii. Preferința pentru un ansamblu de circumstanțe sau pentru altul se datorează temperamentului, urmelor din viața de până atunci, unor cauze cel mai adesea imposibil de cunoscut.

Nu există decât un caz, de altfel frecvent, în care atracția plăcerii sensibile nu este atracție față de contactul cu frumusețea, anume cazul în care ea furnizează dimpotrivă un refugiu împotriva frumuseții.

Sufletul nu caută decât contactul cu frumusețea lumii sau, la un nivel mai înalt, cu Dumnezeu; dar în același timp fuge de acest contact. Când sufletul fuge de ceva, el fuge fie de groaza urâteniei, fie de contactul cu ceea ce este realmente pur. Fiindcă tot ceea ce este mediocru fuge de lumină; or, în toate sufletele, exceptând cele care sunt aproape de desăvârșire, există o largă parte mediocră. Această parte e cuprinsă de panică ori de câte ori apare o fărâmbă de frumos pur, de bine pur; ea se ascunde în spatele cărnii, se acoperă cu ea luând-o drept vâl. Așa cum un popor războinic are realmente nevoie, pentru a izbuti în campaniile lui de cucerire, să își acopere agresiunea cu un pretext oarecare, calitatea pretextului fiind de altfel cu totul indiferentă, tot astfel partea mediocră a sufletului are nevoie de un foarte ușor pretext pentru a fugi de lumină.

Atracția plăcerii, frica de durere îi furnizează pretextul. Și în acest caz, nu plăcerea, ci absolutul stăpânește sufletul, însă ca obiect al repulsiei, nu ca obiect al atracției. Foarte adesea, în căutarea plăcerii trupești cele două mișcări se combină, mișcarea de alergare spre frumusețea pură și mișcarea de fugă departe de ea, într-un nod indiscernabil.

Oricum, în toate îndeletnicirile omenești, oricare ar fi ele, grija pentru frumusețea lumii, frumusețe întrezărită în imagini mai mult ori mai puțin schimonosite sau întinate, nu e niciodată absentă. Prin urmare, nu există în viața omului nici o zonă care să fie domeniul naturii. Supranaturalul e prezent, în secret, pretutindeni; sub mii de forme diverse, harul și păcatul de moarte se află pretutindeni.

Între Dumnezeu și aceste căutări parțiale, inconștiente, câteodată nelegiuite, ale frumuseții, singura care mediază este frumusețea lumii. Creștinismul nu se va întrupa atâta vreme cât nu își va asocia gândirea stoică, pietatea filială pentru cetatea lumii, pentru patria de aici de jos care e universul. În ziua în care, drept urmare a unei nepriceperi astăzi greu de înțeles, creștinismul s-a separat de stoicism, el s-a condamnat pe sine la o existență abstractă, separată.

Împlinirile, chiar cele mai înalte, în ce privește căutarea frumuseții, în artă sau în știință de pildă, nu sunt cu adevărat

frumoase. Singura frumusețe reală, singura frumusețe care să fie prezență reală a lui Dumnezeu este frumusețea universului. Nimic din ceea ce e mai mic decât universul nu este frumos.

Universul este frumos așa cum ar fi frumoasă o operă de artă desăvârșită, dacă ar exista una care să merite acest nume. De aceea el nu conține nimic care să poată constitui un scop ori un bine. Nu conține nici o finalitate, în afară de frumusețea universală însăși; iată adevărul universal ce trebuie cunoscut în ceea ce privește universul, anume că el e absolut vid de finalitate. Nici un fel de raport de tipul finalității nu îi este aplicabil decât prin minciună sau eroare.

Într-un poem, dacă ne întrebăm pentru ce un anume cuvânt e pus într-un anume loc și dacă există răspuns, atunci fie poemul nu este de prim ordin fie cititorul nu a înțeles nimic din el. Dacă putem spune în mod legitim că un anume cuvânt stă acolo unde e pentru a exprima o anume idee sau pentru legătura gramaticală sau pentru rimă sau pentru aliterație sau pentru a împlini un vers sau pentru a da o anume coloratură sau chiar pentru mai multe motive de acest gen deodată, înseamnă că, în compunerea poemului, a fost căutare a efectului, iar nu veritabilă inspirație. Pentru un poem cu adevărat frumos, singurul răspuns este că acel cuvânt se află acolo fiindcă acolo se cuvenea

să fie. Dovada acestei adecvări este că el se află acolo și că poemul este frumos. Poemul este frumos înseamnă: cititorul nu dorește ca el să fie altfel.

Iată modul în care arta imită frumusețea lumii. Ordinea lucrurilor, a ființelor, a evenimentelor constă doar în aceea că ele există și că noi nu trebuie să dorim ca ele să nu existe ori să fi fost altfel. O atare dorință este o impietate față de patria noastră universală, o carență în iubirea stoică a universului. Suntem constituiți într-un asemenea mod încât această iubire este efectiv cu puțință; iar această posibilitate are drept nume frumusețea lumii.

Întrebarea lui Beaumarchais: „De ce aceste lucruri și nu altele?” nu are nici un răspuns pentru că universul e vid de finalitate. Absența finalității înseamnă domnia necesității. Lucrurile au cauze, iar nu scopuri. Cei ce cred că discern planuri speciale ale Providenței se aseamănă profesorilor care se ocupă, pe seama unui poem frumos, cu ceea ce ei numesc explicația textului.⁴⁹

Echivalentul în artă al acestei domnii a necesității constă în rezistența materiei și în regulile arbitrare. Rima impune poetului ca, în căutarea cuvintelor, să urmeze o direcție absolut fără legătură cu suita ideilor.⁵⁰ Ea are în poezie o funcție analoagă poate celei pe care o are, în viață, nenorocirea.

Nenorocirea te obligă să simți cu tot sufletul lipsa de finalitate.⁵¹

Dacă orientarea sufletului este dată de iubire, cu cât contempli mai mult necesitatea, cu cât o îmbrățișezi mai tare, făcând să-ți intre în carne duritatea și frigul ei de metal, cu atât mai mult te apropii de frumusețea lumii. E ceea ce resimte Iov. Fiindcă a fost cinstit în suferință, fiindcă nu a admis în sine însuși nici un fel de gând susceptibil să altereze adevărul suferinței, Dumnezeu a coborât spre el pentru a-i revela frumusețea lumii.

Fiindcă absența de finalitate, absența de intenție este esența frumuseții lumii, Christos ne-a poruncit să privim cum ploaia și lumina soarelui coboară fără deosebire asupra celor dreți și a celor răi. Ceea ce amintește de strigătul suprem al lui Prometeu: „Cer prin care pentru toți lumina comună tuturor se rotește.”⁵² Christos ne-a poruncit să imităm această frumusețe. Platon, în *Timaios*, ne îndeamnă și el să ajungem, prin puterea contemplației, asemănători frumuseții lumii, asemănători armoniei proprii mișcărilor circulare ce fac să curgă și să revină zilele și nopțile, lunile, anotimpurile, anii.⁵³ Și în aceste mișcări circulare, în îmbinarea lor, absența de intenție și de finalitate este vădită; frumusețea pură e cea care strălucește în ele.

Fiindcă poate fi iubit de noi, fiindcă este frumos, iată de ce universul este o patrie. Unica noastră patrie aici jos.⁵⁴ Acest gând constituie esența înțelepciunii stoicilor. Avem o patrie celestă. Dar, într-un anume sens, ea e prea ușor de iubit de vreme ce ne-o putem închipui așa cum ne place. Riscăm să iubim sub acest nume o ficțiune. Dacă iubirea pentru această ficțiune e destul de puternică, ea face ca orice virtute să devină ușoară, dar și de prea puțină valoare. Să ne iubim patria de aici jos. Ea este reală; ea rezistă iubirii. Ea este cea pe care Dumnezeu ne-a dat să o iubim. Dumnezeu a voit să fie dificil și totuși posibil să o iubim.

Ne simțim aici jos străini, dezrădăcinați, în exil.⁵⁵ Tot astfel, Ulise pe care corăbieri îl purtaseră pe mare în timp ce era adormit, s-a trezit într-un ținut neștiut și și-a dorit atunci Itaca cu o dorință care îi sfâșia sufletul. Deodată Atena i-a dezîmpăienjenit ochii, iar el și-a dat seama că se afla în Itaca.⁵⁶ Tot așa, orice om care își dorește neobosit patria, care nu se lasă distras în dorința lui nici de Calipso nici de sirene, își dă seama într-o zi că este în patrie.

Imitarea frumuseții lumii, răspunsul la lipsa de finalitate, de intenție, de discriminare constă în absența intenției în noi înșine, înseamnă renunțarea la voința proprie. A fi perfect supus înseamnă a fi desăvârșit precum Tatăl nostru ceresc e desăvârșit.

Printre oameni, un sclav nu devine asemenea stăpânului supunându-i-se. Dimpotrivă, cu cât e mai supus, cu atât mai mare e distanța între el și cel ce îi poruncește.

Altfel este raportul omului cu Dumnezeu. O creatură cugetătoare devine, atât cât îi este dat, imagine desăvârșită a Atotputernicului dacă este desăvârșit supusă.⁵⁷

Ceea ce în om este imaginea însăși a lui Dumnezeu se leagă, în noi, de faptul de a fi o persoană, dar nu este însuși acest fapt. E facultatea de renunțare la persoană. E supunerea.

De fiecare dată când un om se ridică la o treaptă de excelență care face din el, prin participare, o ființă divină, ceva de ordin impersonal, anonim se ivește în el.⁵⁸ Vocea i se înfășoară în tăcere. Lucru vădit în marile opere de artă și de gândire, în marile fapte ale sfinților și în cuvintele lor.

E deci adevărat într-un anume fel că Dumnezeu trebuie conceput ca impersonal, în sensul în care el este modelul divin al unei persoane care se depășește pe sine renunțând la sine.⁵⁹ A-l concepe ca pe o persoană atotputernică sau, sub numele lui Christos, ca pe o persoană umană înseamnă a te exclude din adevărata iubire a lui Dumnezeu. De aceea trebuie să iubim desăvârșirea Tatălui ceresc în răspândirea egală a luminii soarelui. Modelul divin, absolut, al acestei renunțări este, în noi, supunerea: iată prin-

cipiul creator și ordonator al universului, iată plenitudinea ființei.⁶⁰

Tocmai fiindcă renunțarea la a fi o persoană face din om reflexul lui Dumnezeu, tocmai de aceea e atât de îngrozitor să reduci oamenii la starea de materie inertă aruncându-i în nenorocire. Împreună cu calitatea de persoană umană li se răpește posibilitatea de a renunța la ea, excepție făcând cei care sunt suficient pregătiți pentru renunțare. Cum Dumnezeu a creat autonomia noastră pentru ca noi să avem posibilitatea renunțării la ea din iubire, noi trebuie să dorim, din același motiv, conservarea autonomiei în semenii noștri. Cel care e cu desăvârșire supus socotește infinit de prețioasă, în oameni, facultatea liberului-arbitru.

Tot astfel, nu există contradicție între iubirea frumuseții lumii și compasiune. Această iubire nu ne împiedică să suferim pentru noi înșine atunci când suntem nenorociți. Nu ne împiedică nici să suferim pentru că alții sunt nenorociți. Este pe un alt plan decât suferința.

Iubirea frumuseții lumii, fiind universală, determină totuși, ca iubire de ordin secund și subordonată sieși, iubirea tuturor lucrurilor cu adevărat prețioase pe care nenorocul le poate distruge. Lucrurile cu adevărat prețioase sunt cele care constituie scări spre frumusețea lumii, deschideri către ea. Cel care a mers mai departe, până

la frumusețea însăși a lumii nu le poartă o iubire mai mică, ci infinit mai mare decât înainte.

Printre ele se numără împlinirile pure și autentice ale artei și ale științei. În mod mult mai general, tot ceea ce înfășoară în poezie viața umană străbătând toate straturile sociale. Orice ființă umană este înrădăcinată aici jos printr-o anume poezie pământească, reflex al luminii cerești, care e legătura acestei ființe, mai vag sau mai puțin vag percepută, cu patria universală. Nenorocirea înseamnă dezrădăcinarea.

Cetățile umane, mai cu seamă, fiecare mai mult ori mai puțin, în funcție de gradul lor de desăvârșire, înfășoară în poezie viața locuitorilor lor. Ele sunt imagini și reflexe ale cetății lumii. Altfel, cu cât iau mai mult formă de națiune, cu cât pretind mai mult să fie ele însele patrii, cu atât mai mult devin imagini diforme, pângărite. Însă a distruge cetăți, fie material, fie moral, sau a exclude ființele umane din cetate, aruncându-le printre deșeurile sociale înseamnă a tăia orice legătură de poezie și de iubire între sufletele umane și univers. Înseamnă a le cufunda cu forța în oroarea urâtului. Nu există nelegiuire mai mare. Participăm cu toții, prin complicitate, la o mulțime aproape nesfârșită de asemenea crime. Ar trebui să le plângem toți, de am fi în stare să înțelegem, cu lacrimi de sânge.

Iubirea practicilor religioase

Iubirea religiei instituite, în ciuda faptului că numele lui Dumnezeu este explicit prezent în ea, nu este totuși prin ea însăși o iubire explicită, ci implicită a lui Dumnezeu. Fiindcă ea nu cuprinde un contact direct, nemijlocit cu Dumnezeu. Dumnezeu e prezent în practicile religioase, atunci când ele sunt pure, în același fel în care este prezent în aproapele și în frumusețea lumii; nu mai mult.

Forma pe care o ia în suflet iubirea religiei variază mult în funcție de împrejurările vieții. Anumite circumstanțe împiedică această iubire să ia chiar naștere în suflet sau o ucid înainte ca ea să fi apucat să câștige putere. Anumiți oameni capătă fără vrere, în nenorocire, ură și dispreț față de religie, deoarece cruzimea, orgoliul sau corupția anumitor slujitori ai religiei i-au făcut să sufere. Alții sunt crescuți din copilărie într-un mediu impregnat de acest spirit. Trebuie să credem că, în acest caz, prin mila lui Dumnezeu, iubirea aproapei și cea a frumuseții lumii, dacă ele sunt destul de puternice și destul de pure, vor fi de ajuns pentru a conduce sufletul la o treaptă oricât de înaltă.

Iubirea religiei instituite are în mod normal drept obiect religia dominantă a țării sau a mediului în care omul a fost crescut. La ea se gândește în primul rând, datorită

unei obișnuințe intrate în suflet împreună cu viața, de fiecare dată când se gândește la o slujire a lui Dumnezeu.

Virtutea practicilor religioase poate fi concepută pe de-a-ntregul după tradiția budistă privitoare la recitarea numelui Domnului. Se spune că Buddha ar fi făcut jurământ de a ridica până la sine, în Țara Purității, pe toți cei care i-ar recita numele cu dorința să fie salvați de el; și că din cauza acestui făgăduințe recitarea numelui Domnului are realmente virtutea de a transforma sufletul.

Religia nu este altceva decât această făgăduință a lui Dumnezeu. Orice practică religioasă, orice rit, orice liturghie este o formă a recitării numelui Domnului și trebuie, în principiu, să aibă realmente o virtute; virtutea de a salva pe oricine i se dedică având această dorință.

Toate religiile rostesc în limba lor numele Domnului. Cel mai adesea e preferabil ca un om să îl numească pe Dumnezeu în limba sa natală mai degrabă decât într-o limbă străină. În afara unor excepții, sufletul e incapabil să se abandoneze deplin în momentul când trebuie să-și impună ușorul efort de a căuta cuvintele într-o limbă străină, fie ea și bine cunoscută.

Un scriitor a cărui limbă natală e săracă, puțin maleabilă și puțin răspândită în lume e foarte tentat să adopte o alta. Au existat câteva cazuri de reușită strălucitoare,

Conrad de pildă, dar foarte rare. În afara unor excepții, o asemenea schimbare face rău, degradează gândirea și stilul; scriitorul rămâne mediocru și nu se simte la largul lui în limbajul adoptat.

O schimbare de religie este pentru suflet asemenea unei schimbări de limbă pentru un scriitor. Nu toate religiile, e adevărat, sunt la fel de apte pentru recitarea corectă a numelui Domnului. Unele sunt fără îndoială intermediari foarte departe de perfecțiune. Religia lui Israel, de pildă, trebuie să fi fost un intermediar cu adevărat extrem de imperfect pentru ca răstignirea lui Christos să fi fost posibilă. Religia romană nu merita poate deloc numele de religie.

Dar, în genere, ierarhia religiilor este un lucru foarte dificil de discernut, aproape imposibil, poate cu totul imposibil. Fiindcă o religie se cunoaște din interior. Catolicii o spun despre catolicism, dar lucrul acesta este adevărat pentru orice religie. Religia este hrană. E dificil să apreciezi cu privirea savoarea și calitatea nutritivă a unui aliment din care nu ai mâncat niciodată.

Compararea religiilor nu este posibilă, într-o anume măsură, decât prin virtutea miraculoasă a simpatiei. Poți într-o anume măsură cunoaște oamenii dacă în timp ce îi observi din afară îți transpui în ei pentru o vreme propriul suflet prin puterea simpatiei. Tot astfel, studiul diferitelor religii nu

conduce la cunoaștere decât dacă te transpui pentru o vreme, prin credință, în centrul însuși al religiei studiate. Prin credință în sensul cel mai tare al cuvântului.

Ceea ce nu se întâmplă aproape niciodată. Fiindcă unii nu au nici o credință; alții au credință exclusiv într-o religie și nu acordă celorlalte decât genul de atenție pe care o acorzi unor scoici cu forme ciudate. Alții, la rândul lor, se cred capabili de imparțialitate pentru că nu au decât o vagă religiozitate pe care o îndreaptă cu indiferență în orice direcție. Trebuie dimpotrivă să îți fi acordat toată atenția, toată credința, toată iubirea unei religii anume pentru a putea gândi la fiecare altă religie cu cel mai mare grad de atenție, de credință și de iubire pe care ea o comportă. Tot așa, cei capabili de prietenie, iar nu alții, sunt cei care se pot interesa din toată inima de soarta unui necunoscut.

În toate domeniile, iubirea nu e reală decât îndreptată asupra unui obiect particular; ea devine universală fără a înceta să fie reală numai ca efect al analogiei și al transferului.

În trecere fie spus, cunoașterea a ceea ce sunt analogia și transferul, cunoaștere pentru care matematica, diversele științe și filozofia sunt o pregătire, are astfel un raport direct cu iubirea.

Astăzi, în Europa și poate chiar în lume, cunoașterea comparată a religiilor e aproape nulă. Nu avem nici măcar noțiunea de posibilitate a unei atari cunoașteri. Chiar și fără prejudecățile care ne blochează, presimțirea unei asemenea cunoașteri este deja un lucru foarte dificil.⁶¹ Între diferitele forme de viață religioasă există, drept compensări parțiale ale diferențelor vizibile, anume echivalențe ascunse pe care doar discernământul cel mai ascutit le poate întrevedea. Fiecare religie e o combinație originală de adevăruri explicite și de adevăruri implicite; ceea ce e explicit într-una este implicit într-o alta. Adeziunea implicită la un adevăr poate avea câteodată la fel de multă virtute ca o adeziune explicită, câteodată chiar mult mai multă. Cel care cunoaște taina inimilor, numai el cunoaște și taina diferitelor forme ale credinței. Iar el nu ne-a revelat această taină, orice s-ar spune.

Dacă ești născut într-o religie care nu e foarte improprie pentru rostirea numelui Domnului, dacă iubești această religie natală cu o iubire bine orientată și pură, e dificil să concepi un motiv legitim de a o părăsi înainte ca un contact direct cu Dumnezeu să supună sufletul voinței divine înseși. Dincolo de acest prag, schimbarea nu e legitimă decât din supunere. Istoria arată că, în fapt, lucrul acesta se produce rar. Cel mai adesea, întotdeauna poate, sufletul ajuns în

cele mai înalte regiuni spirituale este confirmat în iubirea tradiției care i-a servit drept scară.

Dacă imperfecțiunea religiei natale este prea mare, sau dacă religia apare în mediul natal sub o formă prea coruptă, sau dacă circumstanțele au împiedicat să se nască ori au ucis iubirea pentru această religie, atunci adoptarea unei religii străine este legitimă. Legitimă și necesară pentru anumiți oameni; fără îndoială nu pentru toți. Aceeași e situația pentru cei care au fost crescuți fără nici un fel de practică religioasă.

În toate celelalte cazuri, a-ți schimba religia este o decizie extrem de gravă, iar mult mai grav este să împingi pe altul la schimbarea ei. Infinit mai gravă este exercitarea, în ținuturile cucerite, a unei presiuni oficiale în acest sens.

În schimb, și în ciuda divergențelor religioase existente pe teritoriile europene și americane, se poate spune că, direct sau indirect, de departe sau de aproape, religia catolică este, de drept, mediul spiritual natal al tuturor oamenilor de rasă albă.

Virtutea practicilor religioase constă în eficacitatea contactului cu ceea ce e desăvârșit pur în vederea distrugerii răului. Nimic din cele de aici de jos nu e desăvârșit pur în afară de frumusețea universului, pe care nu stă în puterea noastră să o percepem direct înainte de a fi înaintat mult pe

calea spre desăvârșire. Această frumusețe totală nu este de altfel cuprinsă în nimic de ordin sensibil, cu toate că ea e într-un anume sens sensibilă.

Lucrurile religioase sunt lucruri sensibile particulare, existând aici jos, și totuși cu desăvârșire pure. Nu prin modul lor propriu de a fi. Biserica poate fi urâtă, cântările false, preotul corupt, iar credincioșii cu mintea risipită. Într-un anume sens, toate acestea nu au nici o importanță. La fel cum, dacă un geometru trasează, pentru a ilustra o demonstrație corectă, o figură în care dreptele sunt strâmbe și cercurile turtite, ele nu au nici o importanță. Lucrurile religioase sunt pure de drept, în mod teoretic, prin ipoteză, prin definiție, prin convenție. Așa încât puritatea lor e necondiționată. Nici o întinare nu o poate atinge. De aceea ea este perfectă. Dar nu perfectă ca iapa lui Roland, care, alături de toate virtuțile posibile, avea inconvenientul de a nu exista. Convențiile umane sunt lipsite de eficacitate, în afară de cazul când li se asociază mobiluri care îi îndeamnă pe oameni să le respecte. În ele însele sunt simple abstracțiuni; sunt ireale și inoperante. Însă convenția conform căreia lucrurile religioase sunt pure e ratificată de Dumnezeu însuși. De aceea este o convenție eficace, o convenție care conține virtute, care, prin ea însăși, operează ceva.

Această puritate este necondiționată și perfectă, este în același timp reală.

E vorba despre un adevăr de fapt; el nu este, prin urmare, susceptibil de demonstrație. El nu e susceptibil decât de verificare experimentală.

Într-adevăr, puritatea lucrurilor religioase se manifestă aproape pretutindeni sub forma frumuseții, atunci când credința și iubirea nu lipsesc de la datoria lor. Astfel, cuvintele liturghiei sunt minunat de frumoase; mai cu seamă ruga izvorâtă pentru noi chiar de pe buzele lui Christos este desăvârșită. La fel, arhitectura romanică, cântul gregorian sunt minunat de frumoase.

Dar chiar în centru stă ceva absolut lipsit de frumusețe, căruia nimic nu îi manifestă puritatea, ceva ce este numai convenție. Așa trebuie să fie. Arhitectura, cânturile, limbajul, chiar dacă Christos e cel care i-a alcătuit cuvintele, toate sunt altceva decât puritatea absolută. Puritatea absolută, prezentă aici jos pentru simțurile noastre pământești ca un lucru particular, aceea nu poate fi decât o convenție care este doar convenție și atât. Acea convenție situată în punctul central e Eucharistia.

Absurditatea dogmei prezenței reale constituie virtutea ei. Exceptând simbolismul atât de emoționant al hranei, nu există într-o bucată de pâine nimic de care să se poată agăța gândul întors spre Dumnezeu.

Astfel încât caracterul convențional al prezenței divine este evident. Christos nu poate fi prezent într-un astfel de obiect decât prin convenție. Și tocmai prin acest fapt, el poate fi acolo desăvârșit prezent. Dumnezeu nu poate fi prezent aici jos decât în secret. Prezența sa în Eucharistie este într-adevăr secretă, fiindcă nici o parte a gândirii noastre nu este admisă să participe la secret. Astfel încât prezența lui Christos e totală.⁶²

Nimeni nu e înclinat să se mire că raționamente care lucrează cu drepte perfecte și cu cercuri perfecte, inexistente ca atare, au aplicații efective în tehnică. Totuși lucrul acesta e de neînțeles. Realitatea prezenței divine în Eucharistie e mai minunată, dar nu mai incomprehensibilă.

S-ar putea spune într-un sens, prin analogie, că Christos este prezent în ostia consacrată prin ipoteză, în același mod în care un geometru spune că, prin ipoteză, un anumit triunghi are două unghiuri egale.

Tocmai fiindcă e vorba despre o convenție, forma consacrării e singura importantă, nu și starea spirituală a celui ce consacră.

Dacă ar fi fost altceva decât o convenție, ar fi fost un lucru cel puțin în parte uman, nu un lucru totalmente divin. O convenție reală înseamnă o armonie supranaturală, luând armonia în sensul pitagorician.⁶³

Numai o convenție poate fi aici jos puritate desăvârșită, fiindcă orice puritate

neconvențională este mai mult sau mai puțin imperfectă. Iar faptul că o convenție poate fi reală este un miracol al mizericordiei divine.⁶⁴

Noțiunea budistă de recitare a numelui Domnului are același conținut, fiindcă numele este și el o convenție. Cu toate astea, obișnuința de confunda în gândurile noastre lucrurile cu numele lor ne face s-o uităm cu ușurință. Eucharistia este convențională în cel mai înalt grad.

Chiar prezența umană și trupească a lui Christos era altceva decât puritatea desăvârșită, de vreme ce el l-a certat pe cel care îl numea bun⁶⁵, de vreme ce a spus: „Vă este de folos ca să mă duc.”⁶⁶ E deci de gândit că el e mai deplin prezent într-o bucată de pâine consacrată. Prezența lui este cu atât mai deplină cu cât este mai secretă.

Totuși această prezență a fost fără îndoială încă și mai deplină, încă și mai secretă de asemenea, în trupul lui de carne, în momentul când gărzile au pus mâna pe acest corp ca pe cel al unui răufăcător. De aceea a și fost atunci părăsit de toți. Era prea prezent. Ceea ce nu e suportabil pentru oameni.

Convenția Eucharistiei sau orice altă convenție analoagă este indispensabilă omului; prezența purității desăvârșite îi este indispensabilă. Fiindcă omul nu își poate îndrepta plenitudinea atenției decât asupra unui lucru sensibil. Și are nevoie să-și îndrepte

câteodată atenția spre puritatea desăvârșită. Numai acest act îi îngăduie, printr-o operație de transfer, să distrugă o parte din răul care este în el. De aceea ostia este realmente Mielul lui Dumnezeu care ridică păcatele.⁶⁷

Orice om simte răul din el însuși, are oroare de el și ar vrea să îl elimine. În afara noastră vedem răul sub două forme distincte: suferință și păcat. Dar în felul în care ne percepem pe noi înșine, distincția aceasta nu apare decât abstract și prin reflecție. Simțim în noi înșine ceva care nu e nici suferință nici păcat, care e și una și celălalt deodată, rădăcina lor comună, un amestec nedeosebit al amândurora, în același timp întinare și durere. E răul din noi. E urâtul din noi. În măsura în care îl simțim, ne stârnește groaza. Sufletul îl respinge, așa cum vărsăm. Îl transportă printr-o operație de transfer în lucrurile înconjurătoare. Dar lucrurile, devenind astfel urâte și pângărite în ochii noștri, ne trimit înapoi răul pe care l-am pus în ele. Ni-l trimit amplificat. În acest schimb, răul care este în noi sporește. Ni se pare atunci că locurile însele unde ne aflăm, mediul însuși în care trăim ne întemnițează în rău, zi cu zi mai mult. Groaza aceasta e teribilă. Când sufletul, epuizat de groază, ajunge să nici n-o mai resimtă, rămâne prea puțină speranță de salvare pentru el.

Așa se întâmplă cu bolnavul care ajunge la ură și dezgust față de odaia și anturajul lui, cu condamnatul față de închisoare și prea adesea cu muncitorul față de uzina lui.

Celor aflați în această stare nu le slujește la nimic faptul că le procuri lucruri frumoase. Căci totul sfârșește, cu timpul, prin a fi atât de mânjit încât stârnește oroarea datorită acestei operații de transfer.

Numai puritatea desăvârșită nu poate fi întinată. Dacă în clipa când sufletul este invadat de rău, atenția se îndreaptă spre un lucru cu desăvârșire pur și transferă în el o parte din rău, acel lucru nu e alterat. El nu trimite înapoi răul. Așa încât fiecare minut al unei atari atenții distruge efectiv un pic de rău.

Ceea ce evreii încercau să împlinească cu ajutorul unui soi de magie, în ritualul țapului ispășitor, nu poate fi operat aici jos decât de puritatea desăvârșită.⁶⁸ Adevăratul țap ispășitor este Mielul.

În ziua când o ființă desăvârșit pură se află aici jos sub formă umană, cea mai mare cantitate posibilă de rău difuz dimprejur se va concentra în mod automat asupra ei sub formă de suferință. În acea vreme, în Imperiul roman, cea mai mare nenorocire și cea mai mare nelegiuire a oamenilor era sclavia. De aceea, el a îndurat chinul care reprezenta gradul extrem de nenorocire a sclaviei.

Acest transfer constituie în mod misterios Mântuirea.

Tot așa, când un om își îndreaptă privirea și atenția spre Mielul lui Dumnezeu prezent în pâinea consacrată, o parte din răul conținut de om e îndreptat spre puritatea desăvârșită și e distrus de ea.

Mai degrabă decât o distrugere, e operată o transmutare. Contactul cu puritatea desăvârșită disociază amestecul indisolubil al suferinței și păcatului. Partea de rău conținută în suflet care a fost arsă de focul acestui contact devine doar suferință, suferință impregnată de iubire. În același mod, tot răul difuz existent în Imperiul roman, care s-a concentrat asupra lui Christos, a devenit în el numai suferință.

Dacă aici jos nu ar exista puritate perfectă și infinită, dacă nu ar exista decât puritate finită, pe care contactul cu răul o epuizează în timp, nu am putea fi nicidecum salvați.

Justiția penală furnizează o ilustrare groaznică a acestui adevăr. În principiu, ea e un lucru pur, care are drept obiect binele. Dar e o puritate imperfectă, finită, umană. De aceea contactul neîntrerupt cu nelegiuirea și nenorocirea amestecate epuizează această puritate și pune în loc o întinare aproape egală cu totalitatea crimei, o întinare care depășește cu mult pe cea a unui criminal anume.

Oamenii nu se îngrijesc să bea din izvorul purității. Dar creația ar fi un act de cruzime dacă acest izvor nu ar țâșni pretutindeni unde există fărădelege și nenorocire. Dacă nu ar exista fărădelege și nenorocire în veacurile mai îndepărtate de noi decât două mii de ani, în țări neatinse de misiuni creștine, s-ar putea crede că Biserica are monopolul lui Christos și al sacramentelor. Cum am putea suporta, fără să-l acuzăm pe Dumnezeu, gândul unui singur sclav răstignit acum douăzeci și două de secole, de credem că în acea epocă Christos era absent și că orice gen de sacrament era necunoscut?⁶⁹ E adevărat că nu ne gândim deloc la sclavii răstigniți acum douăzeci și două de secole.

Odată dobândită deprinderea de a îndrepta privirea către puritatea desăvârșită, numai durata limitată a vieții umane te împiedică să ai certitudinea că, în afara unei trădări, vei atinge desăvârșirea încă de aici jos. Fiindcă suntem ființe finite; răul în noi este și el finit. Puritatea oferită ochilor noștri este infinită. Oricât de puțin rău am distruge la fiecă privire, ar fi sigur, dacă nu ar exista limita de timp, că repetând destul de des operația, într-o zi răul întreg ar fi distrus. Vom fi ajuns astfel la capătul răului, conform expresiei splendide din *Bhagavad-Gītā*. Vom fi distrus răul pentru Domnul Adevărului și i-am aduce adevărul, cum spune *Cartea Morților* egipteană.

Unul dintre adevărurile capitale ale creștinismului, astăzi cu totul ignorat de toată lumea, este că privirea e cea care salvează. Șarpele de aramă a fost înălțat pentru ca oamenii, ce zac mutilați în adâncul degradării, să îl privească și să fie salvați.⁷⁰

Atunci când suntem, cum se spune, prost dispuși, când ne simțim incapabili de înălțarea sufletului adecvată lucrurilor sacre, atunci e momentul când privirea îndreptată asupra purității desăvârșite are maximum de eficacitate. Pentru că atunci răul, sau mai degrabă mediocritatea, iese la suprafața sufletului, fiind în locul cel mai potrivit ca să fie arsă de atingerea focului.

Dar tocmai de aceea actul privirii este atunci aproape imposibil. Toată partea mediocră a sufletului, temându-se de moarte cu o teamă mai violentă decât cea pricinuită de apropierea morții fizice, se revoltă și născocoște minciuni ca să se protejeze.⁷¹

Efortul de a nu asculta aceste minciuni, cu toate că nu te poți împiedica să crezi în ele, efortul de a privi puritatea este atunci ceva foarte violent; e totuși absolut altceva decât tot ceea ce numim în genere efort, autoconstrângere, act de voință. Ar trebui alte cuvinte pentru a vorbi despre el, dar limbajul nu le posedă.

Efortul prin care sufletul se salvează seamănă cu cel necesar pentru a privi, pentru a asculta, cu cel prin care o logodnică

spune da. E un act de atenție și de consimțire. Ceea ce limbajul numește voință e, dimpotrivă, ceva analog efortului muscular.

Voința e la nivelul părții naturale a sufletului. Buna exercitare a voinței este o condiție a salvării, necesară fără îndoială, însă îndepărtată, inferioară, subordonată, pur negativă. Efortul muscular al țăranului smulge buruienile, dar numai soarele și apa fac să crească grâul. Voința nu produce în suflet nici un bine.

Eforturile de voință nu își au locul decât pentru împlinirea obligațiilor stricte. Oriunde nu există obligație strictă, trebuie urmată fie înclinația naturală, fie vocația, adică porunca lui Dumnezeu. Actele care decurg din înclinație nu sunt, evident, eforturi de voință. Iar în actele de supunere lui Dumnezeu, ființa e pasivă; oricare ar fi strădaniile care le însoțesc, oricare ar fi desfășurarea aparentă de activitate, nu se produce în suflet nimic analog efortului muscular; nu există decât așteptare, atenție, tăcere, imobilitate străbătând prin suferință și bucurie. Răstignirea lui Christos este modelul tuturor actelor de supunere.

Acest tip de activitate pasivă, cea mai înaltă dintre toate, este perfect descrisă în *Bhagavad-Gītā* și în Lao-zi. Și acolo există unitate supranaturală a contrariilor, armonie în sens pitagorician.⁷²

Efortul voinței către bine este una dintre minciunile secretate de partea mediocră din noi înșine în spaima ei că va fi distrusă. Acest tip de efort nu o amenință câtuși de puțin, nu îi diminuează nici măcar confortul, chiar dacă e însoțit de multă trudă și suferință. Fiindcă partea mediocră din noi înșine nu se teme de trudă și de suferință, se teme că va fi ucisă.

Există oameni care încearcă să-și înalțe sufletul așa cum un om ar sări fără încetare cu picioarele lipite în speranța că, tot sărind în fiecare zi mai sus, într-o zi n-are să mai cadă înapoi, ci se va urca la cer. Ocupat cu asta, nu poate privi cerul. Nu putem face nici măcar un pas spre cer. Direcția verticală ne este interzisă. Dar dacă privim îndelung cerul, Dumnezeu coboară și ne ridică. Ne ridică ușor. Cum spune Eschil: „Ceea ce este divin e lipsit de efort.”⁷³ Există în mântuire o ușurință mai dificilă pentru noi decât toate eforturile.

Într-o poveste de Grimm, e o întrecere de puteri între un uriaș și un flăcău croitor. Uriașul aruncă o piatră atât de sus încât trece foarte multă vreme până ce ea cade la pământ. Croitorașul dă drumul să zboare unei păsări care nu mai cade. Ceea ce nu are aripi sfârșește întotdeauna prin a cădea înapoi.

Faptul că voința e neputincioasă în obținerea salvării face ca noțiunea de morală

laică să fie o absurditate. Fiindcă ceea ce se numește morală nu recurge decât la voință și anume la ceea ce ea are, am putea spune, mai muscular. Religia corespunde, dimpotrivă, dorinței și dorința e cea care salvează.

Caricatura romană a stoicismului face de asemenea apel la voința musculară. Dar adevăratul stoicism, stoicismul grec, cel de la care Sfântul Ioan, sau poate Christos a preluat termenii de *logos* și *pneuma*, este numai dorință, evlavie și iubire.⁷⁴ El este plin de umilitate.

Asupra acestui punct ca și asupra multor altora, creștinismul de astăzi s-a lăsat contaminat de adversarii săi. Metafora căutării lui Dumnezeu evocă eforturile voinței musculare. E adevărat că Pascal a contribuit la cariera acestei metafore. El a comis câteva erori, mai cu seamă pe aceea de a confunda într-o anume măsură credința și autosugestia.⁷⁵

În marile imagini ale mitologiei și folclorului, în parabolele Evangheliei, Dumnezeu e cel care îl caută pe om. „*Quaerens me sedisti lassus*.“⁷⁶ Nicăieri în Evanghelie nu se vorbește despre o căutare întreprinsă de om. Omul nu face nici măcar un pas, în afară de cazul când e împins sau chemat în mod special. Rolul viitoareii mirese e să aștepte. Sclavul așteaptă și veghează în vreme ce stăpânul se află la o sărbătoare.⁷⁷ Trecătorul nu se poartă singur la ospățul de nuntă,

nu cere să fie chemat înăuntru; e adus aproape pe nepregătite; rolul lui e doar acela de a îmbrăca un veșmânt cuvenit.⁷⁸ Omul care a găsit un mărgăritar în țarină vinde toate bunurile sale pentru a cumpăra țarina⁷⁹; nu are nevoie să întoarcă brazdele cu sapa pentru a dezgropa mărgăritarul; e de ajuns să-și vândă toate bunurile. A-l dori pe Dumnezeu și a renunța la tot restul: iată singurul lucru care salvează.

Atitudinea care conduce la mântuire nu seamănă cu nici o altă activitate. Cuvântul grec care o exprimă este *hypomenê* pe care *patientia* îl traduce destul de prost. E așteptarea, imobilitatea atentă și fidelă care durează indefinit, pe care nu o poate clătina nici o lovitură. Sclavul care își ațintește auzul lângă poartă pentru a deschide de îndată ce stăpânul bate este cea mai bună imagine. Trebuie să fie gata să moară de foame și de epuizare mai degrabă decât să-și schimbe atitudinea. Trebuie ca tovarășii săi să îl poată striga, să îi poată vorbi, să-l poată lovi fără ca el să întoarcă măcar capul. Chiar dacă i se spune că stăpânul e mort, chiar dacă crede lucrul acesta, nu se va mișca. Dacă i se spune că stăpânul s-a mâniat împotriva lui și că îl va bate la întoarcere, iar el crede asta, tot nu se va mișca din loc.

Căutarea activă e nocivă nu numai pentru iubire, dar și pentru inteligență, ale cărei legi imită legile iubirii. Trebuie pur și

simplu să aștepți ca soluția unei probleme de geometrie, ca sensul unei fraze latine ori grecești să răsară în minte. Cu atât mai mult în cazul unui adevăr științific nou, al unui vers frumos.⁸⁰ Căutarea conduce la eroare. Așa stau lucrurile pentru orice gen de bine veritabil. Omul nu trebuie să facă altceva decât să aștepte binele și să îndepărteze răul. Nu trebuie să facă un efort de tip muscular pentru a nu fi clătinat de rău. În întoarcerea ce constituie condiția umană⁸¹, virtutea autentică în toate domeniile este de tip negativ, cel puțin în aparență. Dar această așteptare a binelui și a adevărului este ceva mai intens decât orice căutare.

Noțiunea de har prin opoziție cu virtutea voluntară, noțiunea de inspirație prin opoziție cu travaliul intelectual și artistic, aceste două noțiuni exprimă, dacă sunt bine înțelese, eficacitatea așteptării și a dorinței.

Practicile religioase sunt pe de-a-ntregul constituite din atenție animată de dorință. De aceea nici un fel de morală nu le poate înlocui. Însă partea mediocră a sufletului are în arsenalul ei o mulțime de minciuni capabile să o protejeze chiar în timpul rugăciunii sau a participării la sacramente. Între privire și prezența purității desăvârșite ea pune văluri pe care e destul de abilă să le numească Dumnezeu. Astfel de văluri sunt, de pildă, diverse stări sufletești, surse de bucurie sensibilă, de speranță, de întărire,

de consolare ori de alinare sau, de asemenea, un ansamblu de obișnuințe sau, încă, o ființă ori mai multe ființe omenești, sau un mediu social.

Una dintre capcanele dificil de evitat constă în efortul de a-ți imagina desăvârșirea divină pe care religia ne-o oferă spre iubire. Or, în nici un caz noi nu ne putem imagina ceva care să fie mai desăvârșit decât noi înșine. Acest efort face inutilă minunea Eucharistiei.

E necesară o anume disciplină a inteligenței pentru a fi în stare să nu contempli în Eucharistie decât ceea ce ea conține prin definiție: anume ceva ce ne este total necunoscut, despre care știm numai, așa cum spune Platon, că este ceva și că nimic deosebit de lucrul acela nu e dorit vreodată decât din eroare.⁸²

Capcana capcanelor, capcana aproape inevitabilă este capcana socială. Pretutindeni, mereu, în toate, sentimentul social procură o imitație perfectă a credinței, adică perfect înșelătoare. Această imitație are marele avantaj de a mulțumi toate părțile sufletului. Partea care dorește binele se crede hrănită. Cea care e mediocră nu e rănită de lumină. E cât se poate de la largul ei. Așa că toată lumea e de acord. Sufletul are pace. Dar Christos a spus că nu a venit să aducă pacea.⁸³ A adus sabia, sabia care taie în două, cum spune Eschil.

E aproape imposibil să discerni credința de imitația ei socială. Cu atât mai mult cu cât poate exista în suflet o parte de credință autentică și o parte de credință imitată. E aproape imposibil, dar nu imposibil. În împrejurările prezente, a respinge imitația socială constituie poate pentru credință o chestiune de viață și de moarte.⁸⁴

Necesitatea unei prezențe perfect pure pentru a curăța întinările nu se mărginește la incinta bisericilor. Oamenii vin să își aducă întinările în biserici, ceea ce este foarte bine. Dar ar fi mult mai în conformitate cu spiritul creștinismului dacă, pe deasupra, Christos ar merge să își poarte prezența în locurile cele mai mânjite de rușine, de mizerie, de crimă și de nenorocire, în închisori, în tribunale, în locurile de refugiu ale năpăstuiților. O ședință de tribunal ar trebui să înceapă și să se sfârșească printr-o rugăciune comună a magistraților, a poliției, a acuzatului, a asistenței. Christos nu ar trebui să fie absent din locurile unde se muncește, din cele unde se studiază. Toate ființele umane, orice ar face sau oricine ar fi ele, ar trebui să își poată fixa privirea de-a lungul fiecărei zile asupra șarpelui de aramă.⁸⁵

Dar ar trebui de asemenea recunoscut public, oficial, că religia nu constă în altceva decât într-o privire. Atâta vreme cât pretinde a fi altceva, este inevitabil ori să fie închisă în interiorul bisericilor ori să sufoce

totul în orice loc unde s-ar afla. Religia nu trebuie să pretindă să ocupe în societate alt loc decât cel cuvenit iubirii supranaturale în suflet. Dar e de asemenea adevărat că mulți oameni degradează înlăuntrul lor caritatea fiindcă vor să îi dea, în suflet, un loc prea mare și prea vizibil. Tatăl nostru nu e prezent decât în ascuns.⁸⁶ Iubirea nu poate fi despărțită de pudoare. Credința adevărată implică o mare discreție chiar față de propriul eu. E un secret între Dumnezeu și noi la care noi înșine nu avem decât foarte puțină parte.

Iubirea aproapelui, iubirea frumuseții lumii, iubirea religiei sunt iubiri într-un anume sens absolut impersonale. Iubirea religiei ar putea cu ușurință să nu fie impersonală, deoarece religia se raportează la un mediu social. Trebuie ca natura însăși a practicilor religioase să aducă în această privință un remediu. În centrul religiei catolice se află un pic de materie lipsită de formă, puțină pâine. Iubirea îndreptată asupra acestei bucăți de pâine este cu necesitate impersonală. Nu persoana umană a lui Christos, așa cum ne-o imaginăm noi, nu persoana divină a Tatălui, supusă și ea, în noi, tuturor erorilor imaginației noastre, se află în centrul religiei catolice, ci acest fragment de materie. Iată cel mai scandalos aspect al ei, în care rezidă de asemenea virtutea ei cea mai minunată. În toate formele autentice

de viață religioasă există de asemenea ceva care le asigură caracterul impersonal. Iubirea lui Dumnezeu trebuie să fie impersonală atâta vreme cât nu a avut încă loc contactul direct și personal; altfel e vorba despre o iubire imaginară. După aceea, iubirea trebuie să fie totodată personală și din nou impersonală într-un sens mai înalt.⁸⁷

Prietenia

Dar există o iubire personală și omenească pură care cuprinde o presimțire și un reflex al iubirii divine. E prietenia, cu condiția de a folosi acest cuvânt în sensul lui riguros propriu.

Preferința pentru o ființă umană este cu necesitate altceva decât caritatea. Caritatea e nediscriminatorie. Dacă se îndreaptă în mod mai deosebit către o țintă, singura cauză o constituie hazardul nenorocirii care determină schimbul de compasiune și recunoștință. Caritatea e, în mod egal, la dispoziția tuturor oamenilor în măsura în care nenorocirea poate veni să le propună tuturor un asemenea schimb.

Preferința personală pentru o ființă umană determinată poate fi de două tipuri. Fie căutăm în celălalt un anume bine, fie avem nevoie de el. În genere, toate atașamentele posibile se distribuie în aceste două categorii. Ne îndreptăm spre ceva anume fie deoarece căutăm acolo un bine, fie pentru că nu

ne putem lipsi de el. Câteodată cele două mobiluri coincid. Dar deseori nu. În sine, ele sunt distincte și cu totul independente. Mâncăm o hrană dezgustătoare în lipsa alteia fiindcă nu putem face altcumva. Un om potrivit de gurmand caută lucrurile bune, dar se poate lipsi ușor de ele. Dacă nu avem aer, ne sufocăm; ne zbatem să găsim aer nu pentru că așteptăm de aici vreun bine, ci fiindcă avem nevoie de aer. Mergem să respirăm briza mării fără a fi împinși de vreo necesitate, doar fiindcă ne e pe plac. Adesea, curgerea timpului face ca în mod automat al doilea mobil să îl înlocuiască pe primul. E una dintre marile dureri ale oamenilor. Un om fumează opiu ca să aibă acces la o stare specială, pe care o socotește superioară; deseori, cu timpul, opiul îi dă o stare penibilă, resimțită ca degradantă; dar nu se mai poate lipsi de el. Arnolphe a cumpărat-o pe Agnes de la mama ei adoptivă fiindcă i s-a părut a fi un bine pentru el să aibă în casă o copilă din care, treptat, ar face o soție bună. Mai târziu, ea nu îi mai pricinuieste decât o durere sfâșietoare și înjositoare. Dar, cu timpul, atașamentul față de ea a devenit o legătură vitală care îl silește să rostească teribilul vers:

Dar simt în mine însumi că altfel am să
crăp...⁸⁸

Harpagon a început prin a privi aurul drept un bine. Mai târziu, aurul nu mai

este decât obiectul unei obsesii chinuitoare, însă de care fiind privat, ar muri. Cum spune Platon, e o mare diferență între esența necesarului și cea a binelui.⁸⁹

Nu există nici o contradicție între a căuta un bine la o ființă umană și a-i voi binele. Tocmai din acest motiv, atunci când mobilul care te îndeamnă spre o ființă umană este numai căutarea unui bine, condițiile prieteniei nu sunt îndeplinite. Prietenia este o armonie supranaturală, o uniune a contrariilor.

Atunci când o ființă umană îți este într-un anume grad necesară, nu îi poți voi binele decât dacă renunți să-ți vrei binele propriu. Acolo unde e necesitate e constrângere și dominație. Suntem la discreția lucrurilor de care avem nevoie în cazul în care nu suntem proprietarii lor. Binele central pentru orice om este acela de a dispune liber de sine. Putem fie renunța la el, ceea ce constituie un păcat de tipul idolatriei, fiindcă nu avem dreptul să renunțăm la el decât în favoarea lui Dumnezeu; fie să dorim ca persona de care avem nevoie să fie privată de el.

Tot soiul de mecanisme pot înnoda între ființele umane legături de afecțiune care să aibă tăria de fier a necesității. Iubirea maternă are deoseori această natură; câteodată cea paternă, ca în *Père Goriot* al lui Balzac; iubirea trupească sub forma ei cea mai

intensă, ca în *L'École des femmes* sau în *Phèdre*; iubirea conjugală foarte frecvent, mai ales drept urmare a obșnuinței; mai rar iubirea filială sau fraternă.

Există de altfel grade ale necesității. Este necesar într-un anume grad tot ceea ce, fiind pierdut, duce realmente la o diminuare a energiei vitale în sensul precis, riguros pe care acest cuvânt l-ar putea avea dacă studiul fenomenelor vitale ar fi tot atât de avansat ca cel al căderii corpurilor. Gradul extrem al necesității e reprezentat de cel în care privațiunea determină moartea. El apare atunci când întreaga energie vitală a unei ființe este legată de o alta printr-un atașament. În cazul gradelor mai mici, privațiunea determină o scădere mai mult ori mai puțin importantă. De pildă, lipsa totală a hranei determină moartea, în vreme ce lipsa ei parțială determină numai o scădere. Privim totuși drept necesară întreaga cantitate de hrană sub pragul căreia ființa umană e împuținată.

Cauza cea mai frecventă a necesității, în ce privește legăturile de afecțiune, e constituită de o anume combinație de simpatie și obișnuință. Ca și în cazul avariției sau al intoxicației, ceea ce a fost mai întâi căutarea unui bine e transformat în nevoie de simpla curgere a timpului. Dar deosebirea față de avariție, intoxicare și toate celelalte vicii stă în faptul că, în legăturile de afecțiune,

cele două mobiluri, căutarea unui bine și nevoia, pot foarte bine coexista. Pot de asemenea să rămână separate. Când atașamentul unei ființe umane de o alta e constituit numai din nevoie, el este atroce. Puține lucruri pe lume pot atinge un asemenea grad de urâtenie și de grozăvie. Există întotdeauna ceva oribil în împrejurările în care o ființă umană caută binele și află doar necesitatea. Poveștile în care o ființă iubită apare deodată având cap de mort sunt imaginea cea mai potrivită a acestei orori. E adevărat că sufletul uman posedă un întreg arsenal de minciuni care să îl protejeze împotriva acestei urâtenii și să îi fabrice în imaginație bunuri false acolo unde nu există decât necesitate. Tocmai fiindcă ea constrânge la minciună, urâtenia este un rău.

În mod absolut general, există nenorocire în toate cazurile în care necesitatea, oricare i-ar fi forma, se impune atât de dur încât tăria ei depășește capacitatea de minciună a celui care îi suportă lovitura. De aceea ființele cele mai pure sunt cele mai expuse nenorocirii. Pentru cel capabil să împiedice reacția automată de protecție, care tinde să mărească în suflet capacitatea de minciună, nenorocirea nu este un rău, cu toate că este întotdeauna o rană și, într-un anume sens, o degradare.

Când o ființă umană este atașată alteia printr-o legătură de afecțiune ce cuprinde

într-un anume grad necesitate, îi este cu neputință să dorească păstrarea autonomiei atât în ea însăși cât și în cealaltă. Cu neputință în virtutea mecanismului naturii. Dar cu putință prin intervenția miraculoasă a supranaturalului. Acest miracol e prietenia.

„Prietenia este o egalitate făcută din armonie” spuneau pitagoreicii. Există în ea armonie pentru că există unitate supranaturală între acele contrarii care sunt necesitatea și libertatea, acele contrarii pe care Dumnezeu le-a combinat creând lumea și oamenii. Există în ea egalitate pentru că dorești conservarea facultății liberului consimțământ în tine însuși și în celălalt.

Când cineva dorește să se subordoneze unei ființe umane sau acceptă să i se subordoneze, nu există nici urmă de prietenie. Pylade al lui Racine nu e prietenul lui Oreste. Nu există prietenie în inegalitate.

O anume reciprocitate este esențială pentru prietenie. Dacă de una din părți lipsește cu desăvârșire dorința ei, celălalt trebuie să supprime afecțiunea în el însuși din respect pentru liberul consimțământ la care nu trebuie să dorească să atenteze. Dacă de una din părți nu există respect pentru autonomia celuilalt, acesta din urmă trebuie să taie legătura din respect pentru sine însuși. La fel, cel ce acceptă să se aservească nu poate obține prietenie. Dar necesitatea cuprinsă în legătura de afecțiune poate să

nu existe decât de o singură parte, iar în acest caz nu există prietenie decât de o singură parte, dacă luăm cuvântul într-un sens foarte precis și riguros.

O prietenie e întinată de îndată ce necesitatea precumpănește, măcar pentru o clipă, asupra dorinței de a păstra, într-unul ca și în celălalt, facultatea liberului consimțământ. În toate lucrurile omenești, necesitatea este principiul impurității. Orice prietenie e impură dacă se află în ea, chiar în stare de simplă urmă, dorința de a plăcea ori dorința opusă. Într-o prietenie perfectă aceste două dorințe sunt completamente absente. Cei doi prieteni acceptă pe de-a-n-tregul să fie doi, iar nu unul, respectă distanța pe care o pune între ei faptul de a fi două creaturi distincte. Numai cu Dumnezeu are omul dreptul să dorească a fi direct unit.

Prietenia este miracolul prin care o ființă umană acceptă să privească de la distanță și fără a se apropia tocmai ființa care îi este necesară asemenea hranei. E forța interioară pe care Eva nu a avut-o; cu toate că ea nu avea nevoie de fruct. Dacă i-ar fi fost foame în clipa când privea fructul și dacă, în ciuda foamei, ar fi rămas la nesfârșit să îl privească, fără a face un singur pas spre el, atunci ea ar fi împlinit un miracol analog celui al prieteniei perfecte.

Prin această virtute supranaturală a respectului autonomiei umane, prietenia este foarte asemănătoare cu formele pure ale compasiunii și gratitudinii suscitade de nenorocire. În ambele cazuri, contrariile ce constituie termenii armoniei sunt necesitatea și libertatea sau subordonarea și egalitatea. Cele două cupluri de contrarii sunt echivalente.

Dat fiind că dorința de a plăcea și dorința opusă sunt absente în prietenia pură, există în ea, alături de afecțiune, ceva asemănător unei complete indiferențe. Cu toate că e legătură între două persoane, ea are ceva impersonal. Ea nu atacă imparțialitatea. Nu împiedică nicidecum imitarea perfectă a Tatălui ceresc, cel care distribuie pretutindeni lumina soarelui și ploaia. Dimpotrivă, prietenia și această imitație a divinei imparțialități constituie, cel mai adesea măcar, condiții interdependente. Fiindcă, de vreme ce orice ființă umană sau aproape orice ființă umană e legată de altele prin legături de afecțiune ce conțin necesitate într-un grad sau altul, ea nu se poate apropia de desăvârșire decât transformând această afecțiune în prietenie. Prietenia are ceva de ordin universal. Ea constă în a iubi o ființă omenească așa cum ai voi să fii în stare să iubești, în mod special, particular, fiecare dintre ființele ce compun specia umană. Așa cum un geometru privește o figură

particulară pentru a deduce proprietățile universale ale triunghiului, tot așa cel ce știe să iubească îndreaptă asupra unei ființe particulare o iubire universală. Consimțământul față de păstrarea autonomiei în tine însuși și în celălalt e, prin esență, ceva de ordin universal. De îndată ce dorești păstrarea ei în mai mult de o singură ființă, dorești păstrarea ei în toate ființele; fiindcă încetezi să așezi ordinea lumii într-un cerc al cărui centru s-ar afla aici jos. Transporti centrul dincolo de ceruri.⁹⁰

Prietenia nu are această virtute dacă cele două ființe care se iubesc cred, printr-o utilizare nelegitimă a afecțiunii, că nu fac decât o singură ființă. Dar atunci nu există, de altfel, prietenie în adevăratul sens al cuvântului. E, am putea spune, o uniune adulteră, chiar dacă ea ar avea loc între soți. Nu există prietenie decât acolo unde distanța e păstrată și respectată.

A-ți face plăcere că gândești asupra unui punct oarecare la fel cu ființa iubită, acest simplu fapt sau, în orice caz, dorința unei asemenea concordanțe de păreri constituie un atentat la puritatea prieteniei și în același timp la probitatea intelectuală. Lucrul este foarte frecvent. La fel cum o prietenie pură este foarte rară.

Când legăturile de afecțiune și de necesitate între ființe umane nu sunt supranatural transformate în prietenie, nu numai

că afecțiunea este impură și joasă, dar ea se amestecă de asemenea cu ură și repulsie. E ceea ce apare foarte net în *L'École des femmes* și în *Phèdre*. Mecanismul e același în afectele diferite de iubirea carnală. El e ușor de înțeles. Urâm lucrul de care depindem. Ne stârnește dezgust ceea ce depinde de noi. Câteodată afecțiunea nu este doar amestecată cu ură și dezgust, se transformă pe de-a-ntregul în ele. Câteodată transformarea e chiar imediată, astfel încât nici un fel de afecțiune nu a avut timpul să se ivească; e cazul în care necesitatea se arată aproape de îndată în goliciunea ei. Când necesitatea ce leagă ființe umane nu e de natură afectivă, când ea depinde numai de împrejurări, ostilitatea se ivește deoseori de la început.

Când Christos spunea ucenicilor: „Iubiți-vă unii pe alții“, el nu îi îndemna la atașament. Cum existau între ei legături determinate de gândurile comune, de viața dusă împreună, de obișnuință, el le poruncea să transforme aceste legături în prietenie pentru a nu le lăsa să ajungă atașament impur sau în ură. Christos a adăugat cuvântul amintit cu puțină vreme înainte de moartea sa, ca pe o poruncă nouă, alăturată poruncilor de a iubi pe aproapele și pe Dumnezeu; putem crede de aceea că prietenia pură, asemenea milei pentru aproapele, cuprinde ceva de ordinul unui sacrament.

Christos a vrut poate să indice calitatea respectivă în ce privește prietenia creștină spunând: „Când doi sau trei vor fi adunați în numele meu eu voi fi în mijlocul lor”.⁹¹ Prietenia pură este o imagine a prieteniei originare și perfecte, aceea a Treimii, prietenie care e esența însăși a lui Dumnezeu. E imposibil ca două ființe umane să fie una și să respecte totuși riguros distanța ce le separă dacă Dumnezeu nu e prezent în fiecare dintre ele. Punctul de întâlnire al paralelelor se află la infinit.

Iubire implicită și iubire explicită

Catolicul, fie el cel mai mărginit, nu ar îndrăzni să afirme că mila, recunoștința, iubirea frumuseții lumii, iubirea practicilor religioase, prietenia ar fi monopolul secolelor și țărilor în care Biserica a fost prezentă. Aceste iubiri sunt rare în stare pură, dar ar fi dificil să se afirme că ele au fost mai frecvente în secolele și în ținuturile menționate decât în altele. A crede că ele pot avea loc acolo unde Christos e absent înseamnă a-l împrăști pe Christos până la ofensă: e o impietate, aproape un sacrilegiu.

Aceste iubiri sunt supranaturale; iar într-un sens ele sunt absurde. Sunt bune. Atâta vreme cât sufletul nu a avut contact direct cu persoana însăși a lui Dumnezeu, ele nu se pot sprijini pe nici o cunoaștere întemeiată fie pe experiență, fie pe raționa-

ment. Nu se pot sprijini deci pe nici o certitudine, în măsura în care nu folosim acest cuvânt într-un sens metaforic pentru a desemna contrariul șovăielii. Drept urmare e preferabil să nu fie însoțite de nici o credință. E o atitudine din punct de vedere intelectual mai onestă și ea conservă mai bine puritatea iubirii. Ceea ce e sub toate aspectele mai potrivit. În ce privește lucrurile divine, credința nu e potrivită. Doar certitudinea convine. Tot ce stă mai jos de certitudine este nedemn de Dumnezeu.

În cursul perioadei pregătitoare, aceste iubiri indirecte constituie o mișcare ascendentă a sufletului, o privire îndreptată cu un anume efort către înalt. După ce Dumnezeu vine în persoană, nu numai pentru a fi oaspete al sufletului, cum a făcut-o mai întâi vreme îndelungată, ci pentru a-l cuprinde și a-i transporta centrul lângă sine, lucrurile stau altfel. Puiul a străpuns coaja, a ieșit din oul lumii.⁹² Aceste prime iubiri subzistă, sunt mai intense decât înainte, dar sunt altfel. Cel ce a îndurat aventura iubeste mai mult decât înainte pe nenorociți, pe cei ce îl ajută în nenorocire, pe prieteni, practicile religioase, frumusețea lumii. Dar iubirile în cauză au devenit mișcare descendentă, asemenea mișcării lui Dumnezeu, sunt rază contopită în lumina lui Dumnezeu. Putem presupune cel puțin că lucrurile stau așa.

Aceste iubiri indirecte constituie doar atitudine, față de ființele și lucrurile de aici jos, a sufletului orientat spre bine. Nu au în ele însele drept obiect un bine. Nu există bine aici jos. Ca atare, nu sunt propriu-zis iubiri. Sunt atitudini iubitoare.

În perioada pregătitoare sufletul iubește în gol. Nu știe dacă ceva real răspunde iubirii lui. El poate crede că știe. Dar a crede nu înseamnă a ști. O asemenea credință nu ajută. Sufletul știe doar cu certitudine că îi este foame. Important este să își strige foamea. Un copil nu încetează să strige dacă i se sugerează că s-ar putea să nu existe pâine. În ciuda a toate, strigă.

Pericolul nu stă în îndoiala sufletului că ar exista ori nu pâine, pericolul e ca sufletul să se lase convins că nu îi este foame. Nu se poate convinge de asta decât printr-o minciună, fiindcă realitatea foamei lui nu este o credință, e o certitudine.

Știm cu toții că nu există bine aici jos, că tot ceea ce apare aici jos ca bine este finit, limitat, că se epuizează și că, odată epuizat, lasă să se ivească necesitatea nudă. Orice ființă umană a avut probabil în viața ei de câteva ori momente în care și-a mărturisit limpede că nu există bine aici jos. Dar de îndată ce vedem acest adevăr, îl acoperim cu minciună. Mulți se complac chiar în proclamarea lui, căutând în tristețe o plăcere morbidă; sunt cei ce nu au îndurat

nici măcar o clipă să îl privească în față. Oamenii simt că a privi câtva timp acest adevăr în față constituie un pericol de moarte. Așa este. Această cunoaștere e mai ucigătoare decât o sabie; ea te supune unei morți mai înspăimântătoare decât moartea cărării. Cu vremea, ea ucide în noi tot ceea ce numim eu. Pentru a o înfrunta trebuie să iubim adevărul mai mult decât viața. Cei ce sunt astfel se întorc cu tot sufletul, după expresia lui Platon, de la ceea ce trece.⁹³

Ei nu se întorc spre Dumnezeu. Cum ar putea, aflându-se în întunericul cel mai nepătruns? Dumnezeu însuși e cel ce le imprimă orientarea potrivită. Totuși nu li se arată mult timp încă. Lor le revine să stea nemișcați, fără a-și muta privirea, fără a înceta să asculte, în așteptarea a ceva ce nu cunosc, surzi la solicitări și amenințări, neclintiți de izbituri. Dacă, după o lungă așteptare, Dumnezeu lasă să i se presimtă în mod vag lumina sau se revelează chiar în persoană, aceasta se întâmplă doar pentru o clipă. Ființa trebuie să rămână din nou imobilă, atentă, să aștepte fără o mișcare, chemând doar când dorința este prea puternică.

Nu depinde de suflet să creadă în realitatea lui Dumnezeu dacă Dumnezeu nu îi revelează această realitate. Ori sufletul pune numele lui Dumnezeu ca etichetă pe altceva și asta înseamnă idolatrie; ori credința

în Dumnezeu rămâne abstractă și verbală. Așa se întâmplă în țările și epocile unde a pune dogma religioasă la îndoială e o posibilitate care nici măcar nu se prezintă minții. Starea de ne-credință este atunci ceea ce Sfântul Ioan al Crucii numea noapte. Credința este verbală și nu pătrunde în suflet. Într-o epocă precum a noastră, necredința poate fi un echivalent al nopții întunecate a Sfântului Ioan al Crucii, dacă necredința îl iubește pe Dumnezeu, dacă e asemenea copilului care nu știe de există undeva pâine, dar strigă că îi este foame.

Când mănânci pâine sau chiar când ai mâncat, știi că pâinea este reală. Poți totuși pune la îndoială realitatea pâinii. Filozofii pun la îndoială realitatea lumii sensibile. Dar e o îndoială pur verbală, care nu atacă certitudinea, ci o fac și mai evidentă pentru o minte bine orientată. La fel, cel căruia Dumnezeu i-a revelat realitatea sa poate pune fără inconvenient această realitate la îndoială. E o îndoială pur verbală, un exercițiu util pentru sănătatea inteligenței. Ceea ce constituie o crimă de trădare, chiar înainte de o asemenea revelație, cu atât mai mult după ea, este a pune la îndoială faptul că Dumnezeu e singurul lucru care merită să fie iubit. Înseamnă să-ți abați privirea. Iubirea este privirea sufletului. Ea înseamnă să te oprești o clipă, să aștepți și să ascuți.

Electra nu îl caută pe Oreste, îl așteaptă. Când crede că el nu mai este, că în nici un loc din lume nu mai există ceva care să fie Oreste, Electra nu se apropie din această cauză de cei din preajmă. Se îndepărtează de ei cu și mai multă scârbă. Iubește mai mult absența lui Oreste decât prezența a orice altceva. Oreste ar trebui să o elibereze de sclavie, de zdrențe, de munca servilă, de murdărie, foame, de lovituri și umilințe nenumărate. Electra nu mai nădăjduiește așa ceva. Dar nu se gândește nici o clipă să folosească celălalt procedeu, care îi poate procura o viață luxoasă și plină de onoruri, procedeul reconcilierii cu cei mai puternici. Nu vrea să dobândească belșug și considerație dacă nu Oreste e cel care i le oferă. Nu acordă nici măcar un gând acestor lucruri. Tot ce dorește e să nu mai existe, de vreme ce Oreste nu mai există.

În acel moment Oreste nu se mai poate stăpâni. Nu se poate împiedica să își dea pe față numele. Îi arată dovada certă că el este Oreste. Electra îl vede, îl aude, îl atinge. Nu se mai întreabă dacă salvatorul ei există.

Cel care a trecut prin aventura Electrei, cel care a văzut, a auzit și a atins chiar cu sufletul său, acela recunoaște în Dumnezeu realitatea iubirilor indirecte care erau asemenea unor reflexe.⁹⁴ Dumnezeu e frumusețe pură. Ceea ce e de neînțeles, fiindcă frumusețea e prin esență sensibilă. A vorbi

despre o frumusețe nonsensibilă pare un abuz de limbaj oricui păstrează în minte o anume exigență a rigorii; și pe bună dreptate. Frumusețea este întotdeauna un miracol. Dar se produce un miracol la puterea a doua atunci când sufletul primește impresia unei frumuseți nonsensibile, dacă e vorba nu despre o abstracțiune, ci despre o impresie reală și directă cum e cea pricinuită de un cântec în clipa când se face auzit. Totul se petrece ca și cum, printr-o miraculoasă favoare, sensibilitatea însăși are evidența faptului că tăcerea nu e absența sunetului, ci un lucru infinit mai real decât sunetele, sediul unei armonii mai desăvârșite decât cea mai frumoasă dintre armoniile susceptibile a fi alcătuite din sunete. Dar există diferite grade ale tăcerii. În frumusețea universului e o tăcere care este ca zgomotul în raport cu tăcerea lui Dumnezeu.⁹⁵

Dumnezeu este de asemenea adevăratul aproape. Termenul de persoană nu se aplică în mod propriu decât lui Dumnezeu, ca de altfel și termenul de impersonal. Dumnezeu este cel ce se pleacă asupra noastră, a nenorociților reduși la a nu fi decât puțină carne inertă, sângerândă. Dar el e cumva și acel nenorocit ce ne apare numai sub înfățișarea unui trup neînsuflețit din care orice gând pare să fi dispărut, acel nenorocit căruia nimeni nu-i cunoaște nici statutul,

nici numele. Trupul neînsuflețit e acest univers creat. Iubirea pe care o datorăm lui Dumnezeu, care ar fi desăvârșirea noastră ultimă de-am putea-o atinge, este modelul divin al recunoștinței și compasiunii totodată.

Dumnezeu este de asemenea prietenul prin excelență. Pentru ca să existe între el și noi, străbătând distanța infinită, ceva de tipul egalității, el a voit să pună în creaturile sale un absolut, libertatea absolută de a consimți sau nu orientării spre el pe care o imprimă în noi înșine. El a întins de asemenea posibilitățile noastre de eroare și minciună până într-atât încât ne-a lăsat facultatea de a domina în mod fals, în imaginație, nu numai universul și oamenii, ci și pe Dumnezeu însuși, atâta vreme cât nu știm să utilizăm în mod just acest nume. Ne-a dat această facultate de iluzie infinită pentru ca să avem puterea de a renunța la ea din iubire.

În sfârșit, contactul cu Dumnezeu este adevăratul sacrament.

Dar putem fi aproape siguri că cei în care iubirea lui Dumnezeu a făcut să dispară iubirile pure de aici jos sunt falși prieteni ai lui Dumnezeu.

Aproapele, prietenii, ceremoniile religioase, frumusețea lumii nu cad la nivelul lucrurilor ireale după contactul direct între

suflet și Dumnezeu. Dimpotrivă, doar atunci lucrurile acestea devin reale. Înainte nu erau decât un soi de vise. Înainte nu exista nici un fel de realitate.

Reflexii asupra bunei utilizări a studiilor școlare în vederea iubirii lui Dumnezeu

Cheia unei concepții creștine a studiilor este faptul că rugăciunea constă în atenție. E orientarea către Dumnezeu a întregii atenții de care sufletul este capabil. Calitatea atenției determină în mare măsură calitatea rugăciunii. Căldura inimii nu o poate suplini.

Numai partea cea mai înaltă a atenției intră în contact cu Dumnezeu, atunci când rugăciunea este destul de intensă și de pură pentru ca un asemenea contact să aibă loc; dar întreaga atenție e îndreptată către Dumnezeu.

Exercițiile de școală dezvoltă, bineînțeles, o parte mai puțin înaltă a atenției. Ele sunt totuși pe deplin eficace pentru creșterea puterii de atenție ce va fi disponibilă în momentul rugăciunii, cu condiția ca ele să fie practicate în acest scop și numai în acest scop.

Deși astăzi oamenii par să o ignore, formarea facultății atenției este adevăratul scop și aproape unicul interes al studiilor. Cea mai mare parte a exercițiilor de școală au

de asemenea un interes intrinsec; dar e un interes secundar. Toate exercițiile care fac realmente apel la capacitatea de atenție sunt interesante în același chip și aproape în aceeași măsură.

Liceenii, studenții care îl iubesc pe Dumnezeu nu ar trebui să spună niciodată: „Mie îmi plac matematicile“, „Mie îmi place franceza“, „Mie îmi place greaca“. Trebuie să învețe să le iubească pe toate pentru că toate fac să crească acea atenție care, orientată spre Dumnezeu, este substanța însăși a rugăciunii.

Lipsa darului sau a gustului natural pentru geometrie nu împiedică cercetarea unei probleme sau studiul unei demonstrații să dezvolte atenția. E aproape invers. E aproape o împrejurare favorabilă.

E chiar prea puțin important dacă izbuțești să găsești soluția sau să înțelegi demonstrația, cu toate că trebuie să te străduiești cu adevărat să reușești. Dar niciodată și în nici un caz, un efort de atenție veritabilă nu e efort pierdut. El e întotdeauna deplin eficace spiritual și, ca urmare, e de asemenea eficace în planul inferior al inteligenței, fiindcă orice lumină spirituală luminează inteligența.

Dacă soluția unei probleme de geometrie e căutată cu o atenție veritabilă și dacă, la capătul unui ceas, cel ce o caută nu e mai înaintat decât la început în ce privește re-

zolvarea ei, el a înaintat totuși cu fiecă minut al acelei ore într-o altă dimensiune, mai misterioasă. Fără ca el să simtă, fără ca el să știe, acest efort în aparență steril și fără rod a pus mai multă lumină în suflet. Rodul se va regăsi odată, mai târziu, în rugăciune. Se va regăsi fără îndoială, pe deasupra, și într-un anumit domeniu al inteligenței, poate cu totul străin matematicii. Poate că într-o zi cel ce a făcut acest efort ineficace va fi capabil, din pricina lui, să sesizeze mai direct frumusețea unui vers din Racine. Dar că rodul efortului trebuie să se regăsească în rugăciune e un fapt cert, nu dă loc nici unei îndoieli.

Certitudinile de acest fel sunt experimentale. Dar dacă nu crezi în ele înainte de a le fi încercat sau dacă nu te porți, cel puțin, ca și cum ai crede în ele, nu vei face niciodată experiența ce dă acces la asemenea certitudini. Avem de a face aici cu un fel de contradicție. La fel se întâmplă, începând de la un anumit nivel, cu toate cunoștințele utile înaintării spirituale. Dacă ele nu sunt adoptate ca regulă de conduită înainte de a fi verificate, dacă nu rămâi atașat de ele doar prin credință timp îndelungat înainte de a le verifica, o credință întâi întunecată, lipsită de lumină, nu le vei transforma niciodată în certitudini. Credința e condiția indispensabilă pentru a le verifica.

Cel mai bun sprijin al credinței este garanția că dacă ceri Tatălui pâine, el nu îți va da pietre.⁹⁶ Chiar în afara oricărei credințe religioase explicite, ori de câte ori o ființă umană face un efort de atenție cu unica dorință de a deveni mai aptă să sesizeze adevărul, ea dobândește această aptitudine mai mare, chiar dacă efortul ei nu a produs nici un rod vizibil. O poveste a eschimoșilor explică astfel originea luminii: „Corbul care, în noaptea veșnică, nu putea găsi hrană a dorit lumina și pământul s-a luminat“. Dacă există dorință, dacă obiectul dorinței e într-adevăr lumina, dorința luminii produce lumina. Există într-adevăr dorință când există efort de atenție. Lumina este într-adevăr obiectul dorinței atunci când orice alt mobil este absent. Chiar dacă eforturile de atenție rămân sterile ani la rând, vine ziua când o lumină exact proporțională cu aceste eforturi va inunda sufletul. Fiecare efort adaugă un pic de aur unei comori pe care nimic în lume n-o poate răpi.⁹⁷ Strădaniile inutile, timp de ani lungi și dureroși, ale preotului din Ars de a învăța latina și-au dat întregul rod în discernământul minunat prin care întrezărea sufletul însuși al penitenților dincolo de cuvintele și chiar dincolo de tăcerea lor.

Trebuie deci să studiezi fără nici un fel de dorință de a obține note bune, de a reuși la examene, de a obține vreun rezultat școlar,

fără nici un fel de considerație pentru gusturile și aptitudinile naturale, concentrându-te la fel asupra tuturor exercițiilor cu gândul că toate servesc la formarea acelei atenții care e substanța rugăciunii. În momentul când te ocupi de un exercițiu, trebuie să vrei să te ocupi de el corect; fiindcă această voință e indispensabilă pentru împlinirea veritabilă a unui efort. Dar dincolo de acest scop imediat, intenția profundă trebuie să meargă doar spre creșterea puterii de atenție în vederea rugăciunii, așa cum atunci când scrii desenezi forma literelor pe hârtie nu pentru forma lor, ci cu ideea de a te exprima.

A întreprinde studiul numai și numai cu această intenție, excluzându-le pe toate celelalte este prima condiție a bunei lui folosiri spirituale. A doua condiție constă în a te sili în mod riguros să privești în față, să contempli cu atenție, îndelung fiecare exercițiu ratat, în toată urâtenia mediocrității cu care l-ai tratat, fără a-ți căuta nici o scuză, fără a neglija nici o greșeală, nici o corectură a profesorului și încercând să depistezi originea fiecărei greșeli. Ispita de a face contrariul e mare, cea de a trece ușor peste exercițiul corectat, aruncându-i doar o privire piezișă și apoi ascunzându-l iute. Aproape toți fac aproape întotdeauna așa. Trebuie să respingi o asemenea ispită. Întâmplător și pe deasupra, nimic nu e mai necesar

succesului la învățătură decât a o respinge, fiindcă lucrezi fără a progresa prea mult, oricât efort ai face, dacă îți repugnă să-ți dedici atenția greșelilor comise și corecturilor profesorilor.

Se poate dobândi astfel mai cu seamă virtutea smereniei, comoară infinit mai prețioasă decât orice progres la învățătură. În această privință, contemplarea propriei prostii e mai utilă poate chiar decât contemplarea păcatului. Conștiința păcatului îți dă sentimentul că ești rău, iar un anume orgoliu se simte întrucâtva satisfăcut. Când te silești prin violență să-ți pironesti privirea ochilor și a sufletului asupra unui exercițiu școlar ratat în mod prostesc, simți cu o irezistibilă evidență că ești ceva mediocru. Nu există altă cunoaștere mai de dorit. Dacă ajungi să cunoști acest adevăr cu tot sufletul, ești solid instalat pe adevărata cale.

Dacă aceste două condiții sunt foarte bine îndeplinite, studiile școlare constituie neîndoielnic un drum către sfințenie la fel de bun ca oricare altul.

Pentru a împlini a doua condiție e nevoie doar să vrei s-o faci. Nu tot așa stau lucrurile cu prima. Pentru a fi cu adevărat atent trebuie să te pricepi s-o faci.

Cel mai adesea, e confundat cu atenția un soi de efort muscular. Dacă li se spune elevilor: „Acum fiți atenți“, îi vezi încrunțând sprâncenele, ținându-și respirația,

încordându-și mușchii. Dacă după două minute îi întrebi la ce sunt atenți, nu știu să răspundă. Au fost atenți la nimic. Nu au fost atenți. Și-au încordat mușchii.

Se investește deseori în studiu un asemenea tip de efort. Cum el ajunge să te obosească, îți dă impresia că ai muncit. E o iluzie. Oboseala nu are nici o legătură cu munca. Munca este efortul util, fie că e oboșitor sau nu. Acel soi de efort muscular e cu totul steril, chiar făcut cu bună intenție. Buna intenție se numără atunci printre cele care pavează infernul. Studiile întreprinse astfel pot fi câteodată reușite din punct de vedere școlar, din punctul de vedere al notelor și al examenelor, dar reușita se obține în pofida efortului, grație darurilor naturale; asemenea studii sunt întotdeauna inutile.

Voința, cea care la nevoie te face să strângi din dinți și să înduri suferința, este arma de căpetenie a ucenicului în munca manuală. Dar, contrar a ceea ce se crede de obicei, ea nu are aproape nici un rol în studiu. Inteligența nu poate fi mânată decât de dorință. Pentru ca să existe dorință, trebuie să existe plăcere și bucurie. Inteligența nu crește și nu dă roade decât în bucurie. Bucuria de a învăța este la fel de indispensabilă studiului ca respirația alergătorului. Acolo unde lipsește, nu este vorba despre studioși, ci despre niște biete caricaturi de ucenici

care la capătul uceniciei lor nu vor avea nici măcar o meserie.

Acest rol al dorinței în studiu e cel care permite utilizarea studiului drept pregătire pentru viața spirituală. Fiindcă dorința orientată spre Dumnezeu e singura forță capabilă să facă sufletul să urce. Ori, mai degrabă, Dumnezeu este cel care vine să cuprindă sufletul și să îl înalțe, dar numai dorința îl silește pe Dumnezeu să coboare. El nu vine decât la cei care îi cer să vină; iar spre cei care cer des, îndelung, cu ardore, el nu se poate împiedica să coboare.

Atenția e un efort, cel mai mare poate, dar un efort negativ. În sine, el nu comportă oboseală. Când oboseala se face simțită, atenția abia de mai e posibilă, afară de cazul când ființa are deja un bun exercițiu în această privință; e mai potrivit atunci să te lași în voia oboselii, să cauți o destindere și să reîncepi peste puțină vreme, să te desprinzi și să te prinzi iarăși de studiu, tot așa cum inspiri și expiri.

Douăzeci de minute de atenție intensă și lipsită de oboseală valorează nesfârșit mai mult decât trei ore petrecute în acea ședere la lucru cu sprâncenele încruntate care te face să spui cu sentimentul datoriei împlinite: „Am lucrat bine“.

Dar, în pofida aparenței, e și cu mult mai dificil. Există în sufletul nostru ceva căruia atenția veritabilă îi repugnă mai intens decât

îi repugnă cărnii oboseala. Acest ceva e cu mult mai aproape de rău decât carnea. Iată de ce ori de câte ori obținem o atenție veritabilă distrugem o parte de rău în noi. Dacă ne mobilizăm atenția având această intenție, un sfert de oră de atenție valorează cât multe fapte bune.

Atenția constă în a-ți suspenda gândirea, în a o lăsa disponibilă, vidă, permeabilă față de obiect, în a menține interior, în proximitatea gândului, dar la un nivel inferior și fără contact cu gândul, diferitele cunoștințe dobândite, pe care ești obligat să le utilizezi. În raport cu toate gândurile particulare și deja formate, gândirea trebuie să fie ca un om pe vârful unui munte care, privind înainte, zărește în același timp dedesubtul lui, dar fără a le privi, o mulțime de păduri și câmpii. Gândirea trebuie să fie mai ales vidă, în așteptare, să nu caute nimic, ci să fie gata să primească în adevărul lui nud obiectul ce va pătrunde în ea.

Toate contrasensurile în traduceri, toate erorile în rezolvarea problemelor de geometrie, toate stângăciile de stil și toate înlănțuirile defectuoase ale ideilor în temele de franceză, toate vin din faptul că gândirea s-a repezit în grabă spre ceva și, fiind astfel prematur ocupată, nu a mai fost disponibilă pentru adevăr. Cauza stă mereu în voința de a fi activ; în voința de a căuta. Ceea ce poate fi verificat de fiecare dată, pentru fiecare

greșeală, dacă urcăm la rădăcina ei. Nu există un mai bun exercițiu decât această verificare. Fiindcă e vorba despre un adevăr dintre cele în care nu poți crede decât încercându-le de sute și de mii de ori. La fel se întâmplă cu toate adevărurile esențiale.

Bunurile cele mai prețioase nu trebuie căutate, ci așteptate. Fiindcă omul nu le poate găsi prin propriile forțe, iar dacă se pornește în căutarea lor, va găsi în loc de ele bunuri false, a căror falsitate nu va ști să o discearnă.

Soluția unei probleme de geometrie nu e în ea însăși un bine prețios dar și ei i se aplică aceeași lege pentru că este imaginea unui bine prețios. Fiind un mic fragment de adevăr particular, ea este imagine pură a Adevărului unic, etern și viu, acel Adevăr care a spus într-o zi cu voce omenească: „Eu sunt adevărul”⁹⁸.

Astfel gândit, orice exercițiu școlar se aseamănă unui sacrament.

Există pentru fiecare exercițiu școlar un mod specific de a aștepta adevărul, având dorința lui și fără a-ți îngădui să îl cauți. Un mod de a-ți fixa atenția asupra datelor unei probleme de geometrie fără să îi cauți soluția, asupra cuvintelor unui text latin sau grec fără să îi cauți sensul, un mod de a aștepta, când scrii, ca acel cuvânt care e potrivit să vină de la sine sub peniță, respingând doar cuvintele insuficiente.

Prima datorie față de elevi și studenți este a le face cunoscută această metodă, nu doar în general, ci în forma specială legată de fiecare exercițiu. Datorie nu numai a profesorilor, ci și a îndrumătorilor lor spirituali. Iar cei din urmă trebuie pe deasupra să pună în plină lumină, într-o lumină strălucitoare, analogia între atitudinea inteligenței în cazul fiecărui exercițiu și situația sufletului care, cu candela plină de untdelemn, își așteaptă mirele cu încredere și dorință.⁹⁹ Fiecare adolescent iubitor să dorească, în vreme ce face o traducere din latină, să se apropie prin ea puțin mai mult de clipa când va fi cu adevărat acel slujitor care, în vreme ce stăpânul este la nuntă, veghează și ascultă lângă poartă pentru a deschide de îndată ce-l va auzi că bate.¹⁰⁰ Stăpânul își va pune atunci sluga la masă și îi va aduce el însuși de mâncare.

Doar această așteptare, doar această atenție pot determina în stăpân un asemenea preaplin de grijă iubitoare. Când sluga și-a cheltuit puterile muncind câmpul, la întoarcere stăpânul îi spune: „Pregătește-mi masa și slujește-mă“. I se adresează ca unui rob nevrednic care nu face decât ce i se poruncește. În domeniul acțiunii trebuie făcut neîndoielnic tot ceea ce e poruncit, cu prețul oricărui grad de efort, de oboseală și de suferință, fiindcă cel ce nu se supune nu iubește. Dar după asta nu ești decât un rob

nevrednic. Ceea ce ai împlinit este o condiție a iubirii, dar ea nu e suficientă. Ceea ce îl silește pe stăpân să se facă slujitorul slugii sale, să o iubească nu este nimic de acest gen; e încă și mai puțin o căutare pe care sluga ar avea îndrăzneala să o întreprindă din proprie inițiativă; este doar veghea, așteptarea și atenția

Fericiți așadar cei care își petrec adolescența și tinerețea doar formându-și această putere de atenție. Fără îndoială, ei nu se află mai aproape de bine decât frații lor care muncesc la câmp sau în uzine. Sunt aproape, dar altfel. Țăranii, muncitorii posedă acea apropiere de Dumnezeu, de o salvare incomparabilă, care e de aflat în adâncul sărăciei, al lipsei de considerație socială și al suferințelor îndelungi, statornice. Dar dacă judecăm ocupațiile în ele însele, studiile sunt mai aproape de Dumnezeu din cauza atenției care constituie sufletul lor. Cel care parcurge anii de studii fără a dezvolta în el o asemenea atenție a pierdut o mare comoară.

Nu numai iubirea lui Dumnezeu are drept substanță atenția. Iubirea aproapelui, despre care știm că este una și aceeași iubire se alcătuiește din aceeași substanță. Nenorociții nu au nevoie de altceva în lume decât de oameni capabili să le dăruiască atenția lor. Capacitatea de a da atenție unui nenorocit este un lucru foarte rar, foarte dificil; e aproape un miracol. Aproape toți cei care

cred că au această capacitate sunt lipsiți de ea. Căldura, elanul inimii, mila nu sunt de ajuns.

În prima legendă a Graalului se spune că Graalul, piatră miraculoasă care, prin virtutea ostiei sfințite, satură orice foame, aparține oricui va spune cel dintâi păzitorului pietrei, regelui pe trei sferturi paralizat din pricina celei mai dureroase dintre răni: „Care îți este chinul?”¹⁰¹

Deplinătatea iubirii aproapei înseamnă să fii pur și simplu în stare să îl întrebi: „Care îți este chinul?” Înseamnă să știi că nenorocitul există, nu ca o unitate într-o colecție, nu ca un exemplar al categoriei sociale etichetate „nenorociți”, ci ca om, exact asemenea nouă, care a fost lovit într-o zi de nenorocire și în care s-a întipărit pecetea ei inimitabilă. Pentru asta e de ajuns, dar indispensabil, să știi să îndrepti asupra nenorocitului o anume privire.

O privire care este înainte de toate privire atentă, în care sufletul se golește de orice conținut propriu pentru a primi în sine ființa pe care o privește așa cum este ea, în adevărul ei întreg. Numai cel capabil de atenție e capabil de o asemenea privire.

Așa încât e adevărat, deși paradoxal, că o traducere din latină, o problemă de geometrie, chiar ratate, pot, numai fiindcă li s-a acordat genul de efort adecvat, să te facă mai apt într-o bună zi, mai târziu, dacă prilejul

se ivește, să dai unui nenorocit, în clipa supremă a pătimirii lui, exact genul de ajutor în stare să îl salveze.

Pentru un adolescent capabil să sesizeze acest adevăr și destul de generos pentru a dori acest rod, preferându-l oricărui altuia, studiile ar oferi deplinătate în ce privește eficacitatea lor spirituală, chiar în afara oricărei credințe religioase.

Studiile școlare sunt unul dintre acele câmpuri ce ascund un mărgăritar pentru care merită să îți vinzi toate bunurile, fără a-ți păstra nimic ție însuși, ca să fii în stare să-l cumperi.¹⁰²

Note

1 Un tânăr catolic, întâlnit la Solesmes, îi făcuse cunoscuți poeții metafizici englezi din secolul al XVII-lea. Poemul *Love* al lui George Herbert devenise pentru ea un text interior, mereu recitat. „În cursul unei asemenea recitări... Christos însuși a coborât și m-a cuprins. În raționamentele mele privind insolubilitatea problemei lui Dumnezeu nu prevăzusem o asemenea posibilitate, posibilitatea unui contact real, de la persoană la persoană, aici în lumea de jos, între o ființă umană și Dumnezeu.... Dumnezeu, prin mila sa, mă împiedicase să îi citesc [pe mistici] pentru ca să îmi fie limpede că nu eu fabricasem acest contact absolut neașteptat.” (*Autobiografie spirituală*, 2004, pp. 20, 27–29). De asemenea *Lettre à Joë Bousquet*, 1999, p. 797.

2 Câștigase, cândva în adolescență, spune în *Autobiografie*, convingerea că „adevărul pur, cert, etern” intră în suflet în momentul morții dacă întreaga viață e adevăre, fără fisură și fără alegere, la ordinea universului: o variantă de *supunere activă* (în sens stoic grec: *amor fati*) la ordinea lui de sursă transcendentă. Avusese, de asemenea, o atitudine religioasă implicită prin compasiunea, înnăscută, teoretizată și practică,

pentru orice nenorocire (*Autobiografie spirituală*, 2004, pp. 20–25).

3 E titlul cărții lui Miklos Vetö, prima analiză metodică a gândirii weiliene: *La métaphysique religieuse de Simone Weil*, Paris, Vrin, 1971.

4 „Strălucirea unei surse de lumină se apreciază prin lumina pe care o proiectează asupra obiectelor neluminoase. Valoarea unei forme de viață religioasă, sau mai general spirituală, se apreciază prin strălucirea pe care o proiectează asupra lucrurilor de aici de jos. Lucrurile sensibile sunt *criteriul* lucrurilor spirituale.” (*Cahiers*, 1999, p. 944).

5 *Reflexii asupra bunei utilizări a studiilor școlare în vederea iubirii lui Dumnezeu*, cf. *infra*.

6 *Greutatea și harul*, 2003, p. 160.

7 „Idee pitagoriciană: binele se definește întotdeauna prin uniunea contrariilor. Dacă preconizezi doar contrariul unui rău rămâi pe nivelul răului în cauză. După ce ai experimentat acest tip de bine, te întorci la primul. E ceea ce Gîtă numește «rătăcirea contrariilor»” (*Greutatea și harul*, 2003, p. 144).

8 *Greutatea și harul*, 2003, p. 178.

9 „Metoda proprie filozofiei constă în a concepe clar problemele insolubile în întreaga lor insolubilitate și apoi a le contempla, neclintit și neobosit, ani în șir, fără nici o speranță, în așteptare” (*Cahiers de Londres I*, apud André A. Devaux, al cărui articol, „On the right use of contradiction according to Simone Weil”, în *Simone Weil's Philosophy of Culture. Readings toward a divine humanity*, edited and introduced by Richard H. Bell, Cambridge University Press, 1993, e esențial pentru această tematică, alături de M. Vetö, *op. cit.*, cap. „L'attention et le désir”).

10 *Scrisoare către un om al Bisericii*, 2004, pp. 153–154.

11 „Metodă pentru înțelegerea imaginilor, simbolurilor etc. Nu încercarea de a le interpreta; a le privi până ce izbucnește lumina“ (*Greutatea și harul*, 2003, p. 164).

12 *Cahiers*, 1999, p. 885: „Exprimarea poruncilor lui Dumnezeu în textele sacre nu e dată decât drept obiect al atenției. Nu există poruncă efectivă decât din momentul când un ecou le răspunde în inimă, mai precis un impuls...”

13 *Lettre à Antonio Atarès*, 1999, p. 686.

14 Deuteronom 6, 5; 10, 12; Matei 22, 37, Marcu 12, 30; Luca 10, 27.

15 Matei 25, 35.

16 Galateni 2, 20.

17 Aceeași temă, a „eucharistiei implicite” reapare în *Iubirea lui Dumnezeu și nenorocirea* (2004, p. 106). „E ușor de înțeles că numai prezența lui Christos într-un suflet poate așeza acolo adevărata compasiune. Însă Evanghelia ne dezvăluie pe deasupra că cel care dă din milă adevărată îl dă pe Christos însuși. Nenorocitul care primește acest dar miraculos are de ales să consimtă sau nu darului.” Dacă mila și recunoștința sunt concordante, atunci cele două ființe între care trece darul sunt „sediile” unui act divin unificator: Christos este, în ele și între ele, cel ce dă, cel ce primește și darul însuși. „Eucharistia” are aici caracter implicit în sensul că nu e sacramentală, nu asigură prezența rituală a lui Christos și a Duhului în actul dăruirii. Dar, atunci când e dăruire autentică, „bine operată”

de o parte și de cealaltă, ea are caracterul unei *experiențe parcurse*: e situație eucharistică realizată.

18 S. Weil, *Intuitions pré-chrétiennes*, 1985, pp. 106–108: „O altă concepție esențialmente creștină ce era prezentă în tradiția greacă și care apare în Eschil, mai ales în tragedia *Rugătoarele* este gândul că ruga unui nenorocit vine de la Dumnezeu însuși și că nu o poți respinge fără a-l ofensa pe Dumnezeu. Grecii exprimau asta printr-o expresie admirabilă: «Zeus rugător». Nu Zeus protector al rugătorilor, ci Zeus rugător... Versul 192: *hiktêrias, agalmat' Aidoiu Dios*. (Ramurile de rugă, imagini sacre ale lui Zeus căruia i se cade toată grija.) *Aidoios* este imposibil de tradus. Cuvântul se referă la acel tip special de respect datorat unui nenorocit atunci când el îți adresează ruga sa. În *Iliada*, de asemenea, această idee de respect e legată întotdeauna de ideea de milă ca să exprime exact atitudinea la care nenorociții au dreptul... Nu e prea onorabil pentru noi că nici în limba franceză nici, după cunoștința mea, în alte limbi moderne nu avem un cuvânt care să exprime această nuanță.... Versul 346: *Neîndoielnic, grea este mânia lui Zeus rugătorul*. Nu e aici exact același spirit ca în cuvântul: «Flămând am fost și nu mi-ați dat să mănânc»? Versul 360: *Dreptatea rugătoare, fiica lui Zeus împărțitor al soartei*. (Expresie splendidă.) Versul 385: *Mânia lui Zeus Rugătorul îi așteaptă, pe cei puțin mișcați de tânguirea unei ființe care suferă*. Versul 403: *Zeus care înclină de amândouă părțile*.”

Nenorocirea e integrată de metafizica religioasă a Simonei Weil într-un mare paradox

intradivin, devenind astfel una din posibilitățile privilegiate de contact cu supranaturalul. Există două variante ale iubirii lui Dumnezeu de sine însuși, iubire *una* care constituie uniunea tuturor contrariilor. Armonia Treimii, iubirea intradivină în uniune și identitate ar fi o iubire de tip „natural” fără asocierea, în tensiunea paradoxului, cu iubirea patetică, în separare și distanță, a Tatălui și a Fiului. „Iubirea între Dumnezeu și Dumnezeu e legătura care se întinde pe deasupra distanței infinite și învinge infinita separare” (*Iubirea lui Dumnezeu și nenorocirea*, 2004, pp. 78–79). Tocmai această *distanță* dă loc și ființă creației. Între Dumnezeu și sine însuși, Dumnezeu așază domeniul natural al *necesității* căreia îi delegea puterea sa. Inflexibil, imparțial, „orb”, mecanismul *necesității* acționează asupra tuturor ființelor umane, indiferent față de gradul și de calitatea lor spirituale: oricine poate fi aruncat de acest mecanism în nenorocire. În răstignire – care după S. Weil e un act metafizic, reflectat de diverse tradiții în mod mitic sau istoric –, Christos îndură toată imensa presiune a *necesității*. Crucea este, pentru S. Weil, axa care unește iubirea-sfâșiere (nenorocirea, concepută ca distanță față de Dumnezeu) cu iubirea-identitate (Treimea). „Această distanță infinită între Dumnezeu și Dumnezeu, sfâșiere supremă, durere de care nici o altă nu se apropie, minune a iubirii” este crucea. „Oamenii loviți de nenorocire sunt la picoarele crucii, aproape la cea mai mare distanță posibilă de Dumnezeu” (*ibidem*).

19 „Josnic”, în sens Weil, înseamnă „conform” cu legile de tipul „gravitației”, care guvernează

în domeniul necesității necuplate la principiul ei transcendent; înseamnă *integrarea* ființei în mecanismul forței. „Toate mișcările *naturale* ale sufletului sunt conduse de legi analoage legilor greutății materiale. Harul singur face excepție... Ceea ce se numește josnicie e un fenomen de tipul greutății. Termenul de josnicie o arată de altfel.” (*Grutatea și harul*, 2003, p. 37). A fi „josnic” – spiritual, psihic, în faptele individuale ori sociale – înseamnă a situa echilibrul și finalitatea ultimă în domeniul naturalului, a le reduce la acest domeniu, a le închide în el, ceea ce blochează accesul la realul veritabil, supranatural, esențialmente paradoxal. „A căuta armonia în devenire, în ceea ce e contrar eternității. Proastă uniune a contrariilor.” (*ibidem*, p. 219). „Simpla conștiință a unui bine împlinit este o răsplată naturală care diminuează cu tot atât, matematic, răsplata supranaturală” (*Cahiers*, 1999, p. 904). Orientarea ființei către cealaltă sferă e desemnată de S. Weil prin expresii ele însele paradoxale: „finalitate fără scop”, „dorință fără obiect”, „atenție în vid”.

20 Thucydides, *Istoria războiului peloponeziac*, cartea a V-a, CIV – CV.

21 Simone Weil vorbește despre o „dublă cunoaștere a forței” ce caracterizează o spiritualitate autentică (mai cu seamă cea greacă și cea creștină, în concepția ei): conștiința imperiului fără fisură al forței în domeniul natural; conștiința distanțării lui Dumnezeu față de forță. „Cunoașterea forței drept lucru absolut suveran în întreaga materie, inclusiv în partea naturală a sufletului omenesc, împreună cu toate gândurile și sentimentele pe care le conține, și în același

timp drept un lucru absolut demn de dispreț: iată măreția proprie Greciei... Această dublă cunoaștere e sursa cea mai pură; poate, a iubirii lui Dumnezeu" (*Intuitions pré-chrétiennes*, 1985, pp. 53–54; de asemenea *L'Iliade ou le poème de la force*).

22 Pentru S. Weil, religia lui Israel reprezenta o religie colectivă și temporală, o religie a forței, cu anumite nuanțe totuși, pe care le analizează E. Gabellieri, în articolul „Simone Weil contre la Bible?” în *Mythe et philosophie. Les traditions bibliques*, sous la direction de Christian Berner et Jean-Jacques Wunenburger, Paris, PUF, 2002, pp. 33–51; tot aici dosarul reacțiilor față de „antiudaismul” Simonei Weil). *Greutatea și harul*, 2003, p. 214: „Dumnezeu a făcut lui Moise și lui Iosua făgăduințe pur temporale într-o epocă în care Egiptul tindea către salvarea în veșnicie a sufletului. Evreii, refuzând revelația egipteană, au primit Dumnezeul pe care-l meritau: un Dumnezeu material și colectiv care, până la exil, nu a vorbit sufletului nimănui (ori poate că în Psalmi)?... Printre personajele istorisirilor din Vechiul Testament, doar Abel, Enoh, Noe, Melchisedec, Iov, Daniel sunt puri.” Dacă Israel era, pentru S. Weil, „marele animal religios”, Roma era „marele animal ateu, materialist, ce nu se adoră decât pe sine”. Lipsită de simțul supranaturalului, supusă cu totul „gravitației”, Roma instaurase, prima, „totalitarismul religios”. „O societate guvernată exclusiv de greutate e oare viabilă, sau o fărâamă de supranatural e, pentru ea, de ordinul necesităților vitale? La Roma, poate, numai forță de tipul greutății. La evrei de asemenea, poate. Dumnezeul lor era

greu.“ (*Greutatea și harul*, 2003, p. 210). „Religia oficială a Imperiului roman era similară cu ceea ce visează Hitler.“ (*Scrisoare către un om al Bisericii*, 2004, p. 150). În foarte personala ei „istorie a religiilor“, Simone Weil acorda Israelului și Romei un rol de tip *necesar*, în conformitate cu caracterul lor „greu“, un rol de tipul *necesității*, acela de a proteja fragilitatea „revelației pure“: ele oferă, prin duritatea lor, un receptacul pentru înflorirea ei în creștinism (cf. *Les trois fils de Noé et l'histoire de la civilisation méditerranéenne*, 1966, pp. 229–246). De vreme ce revelația pură e revelația unui Dumnezeu distanțat față de forță, revelația aceasta și figurile christice care o reprezintă sunt, în această lume, aici jos, vulnerabile, nude, pasibile de distrugere în lipsa unei carapace a forței. „Israel – singurul care a rezistat Romei, fiindcă Dumnezeul lui, cu toate că imaterial, era un suveran temporal, la nivel imperial. Religia lui Israel nu e destul de înaltă pentru a fi fragilă; grație solidității ei a putut proteja prima creștere a creștinismului“ (*Cahiers*, 1999, pp. 873, 874).

23 Formulă pitagoriciană, Philolaos 10 [B 61] (H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin, 1903. B.N., in–8, R. 18.658): „Armonia este unificare pornind de la amestec. Ea este gândirea comună gânditorilor separați.“

În *Intuitions pré-chretiennes*, cap. „À propos de la doctrine pythagoricienne“, S. Weil comentează texte presocratice și locuri platoniciene referitoare la raport, la mediere, la armonie între entitățile lumii, între entitățile lumii și divin. Ea insistă pe reprezentarea și cercetarea matematică a acestor teme în gândirea greacă, invocând

valoarea teologică și contemplativă pe care matematica o avea acolo. E citat în mod repetat Proclus: „Platon ne învață multe doctrine minunate referitoare la divinitate cu ajutorul noțiunilor matematice“. După Simone Weil, studiul ordinii lumii, al dreptății, al raportului între uman și divin, atât de strălucit prezent în preocupările matematice ale grecilor, îi conducea la presimțirea întrupării, dacă nu la cunoașterea ei contemplativă. Medierea christică este citită de S. Weil mai cu seamă în cercetările grecești privind media geometrică. Alături de Philolaos, de *Phileb* 16 b, 26b, 31d, *Epinomis* 990d, de *Timaios* 31c, ea transcrie versetele *Evangheliei lui Ioan* (17, 11; 17, 18; 10, 14; 15, 9) pentru a dovedi chiar concordanța formulării, în cele două serii de texte, referitoare la mediere. „Când Fiul lui Dumnezeu este într-o creatură rațională așa cum Tatăl este în Fiul, acea creatură este desăvârșit dreaptă. Platon spune în *Theaitetos* că dreptatea înseamnă ca ființa să se asimileze lui Dumnezeu. Similitudinea în sens geometric înseamnă proporție. Formula atât de misterioasă a pitagoreicilor (Philolaos 10 [B 61] n.m.) și cea a lui Platon (Timaios 31c, n.m.), ce pare limpede, au același sens. Este drept oricine devine față de Fiul lui Dumnezeu așa cum e Fiul față de Tatăl său. Fără îndoială această identitate de raporturi nu este literalmente posibilă. Totuși perfecțiunea propusă omului trebuie să fie ceva de acest tip, fiindcă în multe formule ale Sfântului Ioan aceleași cuvinte se repetă pentru a desemna raportul discipolilor cu Christos și al lui Christos cu Tatăl. Aluzia la formula matematică a proporției este evidentă“ (*op. cit.*, p. 119). Aceeași temă în *Scri-*

soare către un om al Bisericii, 2004, pp. 133–137, *En quoi consiste l'inspiration occitanienne?*, 1999, pp. 674–675. Pentru „omul drept” și „dreptate”, vezi analiza figurii dreptului din *Republica*, a lui Prometheu din Eschil, *Prometeu înlănțuit* și a lui Christos (*Intuitions pré-chrétiennes*, 1985, pp. 78–108). De asemenea S. Breton, „Simone Weil l'admirable”, *Esprit*, nr. 211, mai 1995, pp. 31–46.

Revenind la fragmentul din Philolaos, el constituie, după Simone Weil (*Intuitions pré-chrétiennes*, 1985, pp. 127–129), un suport intelectual privilegiat pentru a scruta misterul Treimii, paradoxurile ei esențiale: unitate trans-personală și trinitate a persoanelor; gândire în care subiectul, obiectul și actul sunt persoane divine ale aceleiași unități; realitate ce se propune riguros inteligenței în incognoscibilitatea ei. „Meditația asupra acestei formule conduce la cel mai fericit mod de a da seamă inteligenței despre dogma Treimii... De aceea inteligența poate adera pe deplin și fără nici un fel de incertitudine la dogma Treimii, cu toate că nu o poate înțelege”.

24 Deși s-a spus că S. Weil ar fi lipsită de simțul istoriei sau chiar refractară față de categoria istoriei, ea a propus o foarte personală „istorie a religiilor”. Această istorie e în fond istoria receptării, transiterii sau a refuzului „marii revelații”: revelație unică, de tip christic, revelația mistică a lui Dumnezeu întrupat, pătimitor și mediator, prezentă sub diverse forme în diferite comunități spirituale și religii (cf. *Les trois fils de Noé et l'histoire de la civilisation méditerranéenne*, *Scrisoare către un om al Bisericii*, *Intuitions pré-chrétiennes*, 1985, pp. 109–110, *Lettre*

à Jean Wahl, *En quoi consiste l'inspiration occitanienne?*). Episodul biblic al beției și al dezgolirii lui Noe este interpretat drept primirea acestei mari revelații; vinul, același vin prezent în misteriiile lui Dionysos și în Christos eucharistic, fiind simbolul uniunii cu divinul. Ham, fiul care privește goliciunea tatălui său, e strămoșul popoarelor ce primesc *direct* revelația și au conștiința unei treimi a persoanelor divine: Egiptul și Fenicia, filistenii sau egeo-cretanii sau pelasgii, hitiții, sumerienii. Iafet tutelează popoarele nomade, popoare ignorante, dar nu potrivnice revelației: babilonienii, aheii, helenii, celții primesc *mediat*, dar avid și creator, marea revelație de la descendenții lui Ham. În sfârșit, Sem, fiul care îl acoperă pe Noe, e strămoșul popoarelor care refuză, acoperă sau degradează revelația într-o religie a forței: asirienii, romanii, germanii, dar mai cu seamă Israel, continuat de islam.

25 În metafizica Simonei Weil, Dumnezeu se retrage, se „comprimă” pe sine însuși pentru a da loc creației. „Dumnezeu nu a putut crea decât ascunzându-se. Altfel totul ar fi el.” (*Greutatea și harul*, 2003, p. 77). Ca atare, în interiorul creației, el este prezent în mod secret, neafirmativ; Dumnezeu e slab, inaparent, dar activ în forma cea mai înaltă a activității: activitatea nonfăptuitoare sau actul prezenței secrete. O religie autentică îl concepe ca manifestându-se în *ascunsul* fiecărei persoane, mai adânc decât poate sesiza conștiința individuală. Doar „partea supranaturală” a sufletului îi percepe prezența. O religie a forței îl concepe în schimb drept manifest, public, ca pe un apanaj al grupului religios. Grupul religios și instituțiile sale îl

formulează, îl administrează, îl impun și i se substituie. „Dumnezeu și supranaturalul sunt ascunse și fără formă în univers. E bine ca ei să fie ascunși și fără formă în suflet. Altfel, riscăm să avem sub acest nume ceva imaginar.” (*Cahiers*, 1999, p. 849). Cf. de asemenea *Cahiers*, 1999, p. 912, *Iubirea lui Dumnezeu și nenorocirea*, 2004, p. 115, *Scrisoare către un om al Bisericii*, 2004, pp. 159, 167–168).

26 Apocalipsa 13, 8.

27 Simone Weil se referă aici la „decreație”, noțiune cheie în metafizica ei. Decreația e corelatul de parte umană al creației divine. Creația e un joc fastuos și patetic de paradoxuri. Dumnezeu creează prin puterea sa, dar nu manifestând-o, nu acționând ofensiv, ci aplicându-și-o sîși: El se comprimă, se retrage, „lăsând spațiu” pentru o realitate *alta* decât El și *abandonând* acest spațiu înlănțuirii fără fisură a cauzelor secundе, implacabilei *necesități*. E o concepție a creației divine foarte apropiată de cea prezentă în Cabbala lui Isaac Luria sub numele de *țimțum* (contractie: Dumnezeu a creat lumea restrângându-se pe sine spre a-i face loc), afinitate pe care S. Weil o ignora însă, tradiția mistică iudaică fiindu-i cu totul necunoscută. Dumnezeu creează, pe de altă parte, din iubire, dar ceea ce El poate crea, ceea ce apare prin retragerea sa – omul și lumea –, este un altceva decât el. Or, Dumnezeu nu se poate iubi, spune S. Weil, decât pe sine. De aceea, el nu se iubește pe sine în creație, ci se iubește *străbătând* creația, se iubește în chipul divin proiectat la „celălalt capăt” al creației, dincolo de ea, la distanța maximă a iubirii. Retragerea în sine a Tatălui, ca putere,

are drept aspect simetric, retragerea Fiului la o distanță infinită de Tatăl, pentru ca iubirea și contemplarea de sine a lui Dumnezeu să fie infinite. Creația și umanul sunt o alteritate situată nu „în afara”, ci în interiorul unui Dumnezeu sfâșiat de distanță și unit pe deasupra acestei distanțe. Distanța sfâșietoare, acceptată cu o perfectă supunere, cu o perfectă iubire de Fiul, este, conform Simonei Weil, crucea (*Iubirea lui Dumnezeu și nenorocirea*, 2004, pp. 75, 79). Crucea realizează uniunea pe deasupra distanței, uniune în mod „misterios” identică cu unitatea intimă a persoanelor Treimii. Omul însuși e situat între acești doi poli, între aceste contradictorii divine (putere, iubire) și le resimte vertiginoasa tensiune. Dar pentru ca uniunea lor să aibă loc, pentru ca în Dumnezeu să poată pulsa, între sfâșiere și uniune, marele paradox intern care constituie viața divină, omul trebuie să lucreze la propria „decreație”, să accepte să devină „nimic” în ordine creată pentru a-i restitui lui Dumnezeu spațiul și ființa pe care El i-a dăruit-o. (Mai bine zis să realizeze că e „nimic” în calitate de ceva diferit de divin, să își realizeze nimicul. Nenorocirea are, în concepția Simonei Weil, o utilitate esențială în această privință – cf. *Iubirea lui Dumnezeu și nenorocirea*, 2004, pp. 67–119). Omul trebuie să înceteze să „facă ecran” pentru a deveni „transparentă” între cele două persoane divine care se contemplează de la o distanță infinită. „Odată ce ai înțeles că ești nimic, scopul tuturor eforturilor este să devii nimic. Acesta e scopul suferinței acceptate, al acțiunii, al rugăciunii. Doamne, acordă-mi să fiu nimic. Pe măsură ce devin nimic, Dumnezeu se iubește prin

mine.” (*Cahiers*, 1999, p. 916). Ființa golită de eu, devine transparență, prin care străbate nestânjenită comunicarea dintre persoanele divine infinit depărtate. „Nu suntem altceva decât un loc prin care trece Iubirea divină a lui Dumnezeu pentru el însuși” (*Intuitions pré-chrétiennes*, 1985, pp. 166–167). Creată ca punct al distanței infinite dintre Dumnezeu și Dumnezeu, ființa devine, prin decreație, „vad”, loc „prin care Dumnezeu își poate continua călătoria eternă spre el însuși” (Miklos Vetö, *La métaphysique religieuse de Simone Weil*, Paris, Vrin, 1971, p. 73). Pentru această temă, de asemenea *Greutatea și harul*, cap. „Decreație” și „Ștergere”. Pentru analiza temei: M. Vetö, *op. cit.*, cap. „La notion de Décreation”).

28 Există în filozofia religioasă a Simonei Weil anumite teme dominante care conduc spre universalismul religios, spre gândirea religiilor autentice drept variante ale unei unice „mari Revelații”. Sunt teme care joacă aproape rolul unor *axiome*, eliminând de la bun început din joc posibilitatea unei concepții de tip exclusivist asupra religiilor. Iată câteva dintre ele: situarea creației și a omului în „interiorul” divinului, atotprezența nenorocirii; iubirea ordinii lumii; „perspectiva divină” asupra creației ce constă în *imparțialitate*; raportul istoriei cu prezentul revelației. În cercetările ei, Simone Weil a încercat mereu să discearnă, într-un context sau altul, ceea ce ar constitui trăsăturile unei religii „autentice” sau criteriile după care se poate recunoaște o atare religie. O religie e autentică în *doctrina* ei, dacă ea concepe în mod adecvat *supranaturalul*, adică îl concepe ca paradox tare (și prin urmare nereprezentabil și

incomprehensibil). A-l concepe astfel înseamnă a pune cu acuitate marile „contradicții intradivine” și contradicțiile pe care le-am putea numi „mediatoare” între divin și creație. Între cele dintâi e vorba mai cu seamă de contradicția dintre Bine și necesitate sau putere divină (având drept corelat în domeniul *experienței religioase* sesizarea, prin contemplație, a unității lor paradoxale). Dar, în această contradicție, esențială pentru Simone Weil e *asimetria*, faptul că Binele e aspectul suprem al divinului în vreme ce puterea, manifestă în necesitate, e un aspect subaltern, așa cum subaltern față de Binele pur este chiar aspectul de ființă a lui Dumnezeu. Un Dumnezeu care e în primul rând atotputernic ar fi un Dumnezeu „natural”, a cărui realitate intră sub legile naturii. Din această contradicție intradivină între Bine și putere derivă *contradicțiile mediatore* pe care o doctrină religioasă autentică are a le evidenția. Prima: în creație, Dumnezeu e slab, inaparent, dar operant prin activitate nonfăptuitoare (tematizată de S. Weil pe urmele tradiției hinduse și taoiste). Sau e prezent ca infinit mărunț: „E vorba mereu de aceeași concepție capitală anume că supranaturalul e în natură infinit mic și totodată infinit operant” (*Intuitions pré-chrétiennes*, 1985, p. 51). Dumnezeu asumă în creație chipul „nimicului” din care e făcută condiția umană, așteptând ca omul își realizeze nimicul în fața condiției divine. Dacă ar fi prezent ca divin *explicit*, el ar fi prezent în aspectul subaltern de putere, ar fi prezent în mod natural, condiționat și, ca atare, „reprezentabil”, ceea ce ar însemna un Dumnezeu „imaginar” (*Cahiers*, 1999, p. 849). O a doua trăsătură capitală a

religiilor autentice este prezența Mediatorului, a Mediatorului sub acest chip inaparent, golit de slavă. El operează în sine însuși unirea supranaturală între nimicul condiției umane și realitatea tare a divinului, Binele pur. „De la mizeria umană la Dumnezeu. Nu drept compensație sau consolare. Ci drept corelație“ (*Cahiers*, 1999, p. 842). „Nenorocirea oamenilor, perfecțiunea lui Dumnezeu, legătura dintre ele“ (*Écrits de Londres*). Dar această corelație implică sfâșierea, patima, crucea Mediatorului. Pentru a fi reală, pentru a fi „supranaturală“, corelarea contradictoriilor trebuie să mențină tensiunea contradictoriilor și să realizeze totodată uniunea lor. Mediatorul realizează uniunea contradictoriilor în tensiune, în tensiunea lor acutizată până la capăt. „A fabrica un echivalent fictiv, eronat al acestei unități, care ar fi sesizabil de către facultățile umane: iată fondul formelor inferioare de viață religioasă“ (*Oppression et liberté*).

Dacă în ce privește *doctrina*, religiile autentice se caracterizează prin conceperea acestor contradicții tari și a uniunii lor supranaturale, *cultul* autentic se definește prin prezența mistereleor. Misterele sunt punere în act liturgic, dramaturgie hieratică a ceea ce am numit coprezența „contradicțiilor mediatoare“ între divin și uman. Pentru Simone Weil, misterele, inițierile, sacramentele, fie că e vorba de cele creștine sau de cele antice au o eficacitate care decurge din medierea christică înțeleasă în sens universal (*Scrisoare către un om al Bisericii*, 2004, pp. 126–127, 137–138). În sfârșit, există un criteriu legat de *atitudinea* religioasă autentică: omul religios e omul *dorinței* de Dumnezeu, omul stabilizat în

„așteptarea lui Dumnezeu“; e omul *activității pasive*, al imobilei așteptări. Ar fi de adăugat că raportul ființei cu Dumnezeu nu se „verifică“ pentru Simone Weil decât prin atitudinea omului religios față de lucrurile acestei lumi, prin felul cum e proiectat raportul cu supranaturalul asupra realității imediate care e, ea singură, constatabilă (*Cahiers*, 1999, p. 944). Dar, așa fiind, omul participă la un *mediu* de viață religioasă în care acest raport se încarnează, se aplică și se verifică. E un mediu uman care, la rândul său, situează și hrănește ființa fiindcă el păstrează depozitul religiei și o radiază într-o „concepție asupra vieții umane“ care inspiră toate aspectele acestei vieți (artă, știință, muncă manuală, guvernare, raporturi sociale). Când religia inspiră realmente viața „profană“, fără a o domina, operând în mediul uman aceeași distincție care, în suflet, e cea între părțile lui naturale și partea supranaturală, atunci avem de-a face, după S. Weil, cu o religie „pură“, cum era cea romanică, cea cathară sau cea din cetatea greacă (cf. *En quoi consiste l'inspiration occitane*?, 1999, pp. 671–680; *Greutatea și harul*, 2003, pp. 208–209). Când instituția religiei (Biserică autoritară, teologie impusă – prin Inchiziție sau prin misiune brutală) tinde să comande explicit celelalte domenii sau chiar să se înstăpânească asupra lor avem de-a face cu „totalitarismul religios“. El nu e numai lipsit de grație fiindcă falsifică proporția între sacru și profan, ci lucrează cu o imagine falsă a divinului, una care face să predomine expresia afirmativă asupra prezenței divine ascunse, forța asupra purității, necesitatea asupra Binelui. Mediul propriu unei religii dă, ca

atare, și el un criteriu pentru autenticitatea ei sau pentru autenticitatea cu care religia respectivă e înțeleasă și practică. Pentru această temă: G. Kahn, „La vérité des religions” și D. Raper, „Les modèles de religion et la notion de vérité”, în *Simone Weil philosophe, historienne et mystique*, communications groupées par Gilbert Kahn, Paris, Aubier-Montaigne, 1978.

29 Ioan 3, 3–8.

30 Luca 10, 30–37.

31 *Evrei*, 11, 1.

32 Nicolaus Cusanus spune același lucru folosind simbolismul privirii, la care se referă, de altfel, și Simone Weil. A gândi un lucru înseamnă, în genere, a-i da chip în interiorul tău și a-l privi. În Dumnezeu, ființa și gândirea, ființa și privirea sunt coincidente. De aceea, El face să fie lucrurile comunicându-le ființă prin privirea lui atotdirecționată. Pentru Cusanus, privirea lui Dumnezeu este „existențiatoare”. „Și cum, pentru tine, a vedea înseamnă a fi, *eu sunt pentru că tu mă privești*. Dacă îți întorci fața de la mine n-aș putea supraviețui” (*De visione dei*, IV).

33 Oricum, adeziunea inteligenței la misterul divin nu poate fi decât de tipul unui elan către propria ei limită pentru a avea astfel, prin contrast, conștiința „experimentală” a ceea ce o depășește. „Știm cu ajutorul inteligenței că ceea ce ea nu e în stare să sesizeze e mai real decât ceea ce ea sesizează. Experiență a transcendenței.” (*Cahiers*, 1999, p. 862). Dumnezeu și misterul lui sunt ascunși dincolo de această limită, dincolo de facultățile naturale ale ființei și de domeniul în care ele se exercită. Consimțământul nupțial e dat, în tăcere și în secret, de partea

supranaturală a sufletului. „Dumnezeu și supranaturalul sunt ascunși și fără formă în univers. E bine să fie ascunși și fără nume în suflet. Altfel, am risca să avem sub acest nume un Dumnezeu imaginar (cei care au hrănit și au îmbrăcat pe Christos nu știau că e Christos). Sensul misterelor antice. Creștinismul (catolic și protestant) vorbește prea mult despre lucrurile sfinte.” (*Greutatea și harul*, 2003, p. 95). Creștinismul, remarcă S. Weil, formulează explicit, dogmatic, mistere pe care le propune drept fundament al credinței individului, înainte ca acesta să fi avut personal experiența lor mistică. Doctrinile antice utilizau limbajul simbolic, enigma, aluzia. Expresia însăși „întrupa” acolo ascunsul supranatural al misterului divin. „În calea pe care o trasează aici Platon (*Banchetul* 210 d, 211 a, b, c, 212 a, b – n.m.) nu se vorbește despre Dumnezeu atâta timp cât un contact real nu a fost stabilit prin experiență mistică și nici chiar atunci, decât prin aluzie. Iată marea diferență față de calea creștină în care se vorbește despre Dumnezeu cu mult înainte ca ființa să fi avut cea mai mică bănuială a ceea ce acest cuvânt semnifică. Avantajul este că acest cuvânt are în sine o putere; inconvenientul este că autenticitatea lui e mai mică. În orice caz, diferența nu trebuie să ne facă să nesocotim identitatea esențială” (*Intuitions pré-chrétiennes*, 1985, p. 91).

34 Ioan 8, 7.

35 JOC: Jeunesse Ouvrière Chrétienne (Tineretul Muncitor Creștin). În martie 1941, aflată în refugiu la Marsilia, Simone Weil asistă la o reuniune a JOC și publică o lună mai târziu un articol pe această temă în *Cahiers du Sud*: „Printre

ei, creștinismul își găsește tonalitatea veritabilă, el care dădea sclavilor libertatea supranaturală“ (Cf. Fl. de Lussy, „Vie et Oeuvre“, în Simone Weil, *Oeuvres*, Paris, Gallimard, 1999, p. 81).

36 În datele gândirii ei, martirii nu se mai raportau la un Dumnezeu prezent în ascuns, slab, desconsiderat, vid de strălucire, adică la adevăratul Dumnezeu. Ei se raportau deja la un Dumnezeu care, având prestigiu în comunitatea creștină, era un Dumnezeu explicit, afirmat, „instituționalizat“ și, ca atare, „puternic“, reprezentabil, „natural“. „Credința în Christos era dificilă. Era o credință în *vid*... Cu mult mai ușoară credința, mai tâziu, pentru martiri fiindcă exista deja Biserica, o forță ce livra promisiuni temporale. Se poate muri pentru ceea ce este puternic, nu pentru ceea ce este slab, ori măcar pentru ceva care, momentan slab, păstrează o aureolă de forță.“ (*Greutatea și harul*, 2003, p. 62). „Martirii nu se simțeau separați de Dumnezeu, dar era un alt Dumnezeu și poate ar fi fost mai bine să nu fii martir. Dumnezeul în care martirii își găsesc plăcerea, în chinuri și moarte, e apropiat de acel Dumnezeu oficial adoptat de Imperiu, iar apoi impus prin exterminări.“ (*ibidem*, p. 126). De asemenea *Iubirea lui Dumnezeu și nenorocirea*, 2004, p. 77 și *Intuitions pré-chrétiennes*, 1985, pp.77–78.

37 Rama: avatar al lui Vishnu. Ideea unei uni-
ce „mari revelații“, universale, asumate în mod
diferit, dar convergent de către diferitele tradi-
ții spirituale e o idee forță în metafizica religioa-
să a Simonei Weil. Tema Treimii nu este, pentru
ea, o temă (o dogmă) care ține de o religie anu-
me, ci exprimă structura însăși a realului și

poate fi regăsită, în diverse variante și cu diverse accente în ceea ce ea consideră a fi religiile autentice. Pornind de la datele fundamentale ale revelației christice, S. Weil „universalizează” această revelație într-o filozofie mistică ce valorifică platonismul alături de structuri de gândire orientală. Uneori forțate, cel mai adesea luminoase, considerațiile ei disting un aspect metafizic al Treimii și un aspect al Treimii în relația divinului cu creația. În primul aspect, ar intra divinul ca gândire și ca iubire de sine însuși, unde subiectul, obiectul și actul sunt asimilate persoanelor Treimii. Ar intra de asemenea triada: Dumnezeu manifestat, nonmanifestat, uniunea celor două (cf. *Cahiers*, 1999, p. 849). Sub al doilea aspect: Dumnezeu creator (Tatăl), apoi Dumnezeu întrupat sacrificial, mediator (Christos); în sfârșit Dumnezeu care conduce la decreație, Dumnezeu în relație cu Binele absolut (Duhul sfânt). Pentru această Treime, S. Weil decelează analogii la Platon (Demiurgul, Sufletul Lumii, Modelul, cf. *Cahiers*, 1999, pp. 867, 887), în gândirea hindusă (Dumnezeu creator: Vishnu; Dumnezeu conservator al manifestării: Brahma, Cuvântul sacru, Ordinea lumii, Verbul; în sfârșit, Dumnezeu distrugător, al decreației: Shiva, corespunzător Duhului Sfânt, cf. *Cahiers*, 1999, p. 887). Expuse aici mult prea schematic, analogiile propuse de ea sunt destinate pe de o parte să adâncească cercetarea intelectuală a paradoxului divin și, pe de altă parte, să redea conștiinței occidentale evidența concordanței între marile tradiții de gândire necreștine și creștinsim. Această concordanță ar permite civilizației occidentale să obțină „un creștinism cu adevărat

întrupat“, adică unul capabil să recunoască inspirația creștină în culturile care au contribuit la formarea spiritului european. Pentru tema analogiilor Treimii, mai ales: *Cahiers*, 1999, pp.828, 849, 867, 886–887, *Scrisoare către un om al Bisericii*, *Intuitions pre-chrétiennes*, *Lettre à Jean Wahl*. Chestiunea concordanței între tradiții e abordată de G. Kahn, „La vérité des religions“ și David Raper, „L'interprétation des traditions hindoues et bouddhiques chez Simone Weil“, în *Simone Weil philosophe, historienne et mystique*, communications groupées par G. Kahn, Paris, Aubier-Montaigne, 1978, de David Mc Lellan, *Simone Weil. Utopian Pessimist*, London, Mac-Millan, 1989, cap. „Marseilles: Thought“, H.-L. Finch, „L'universalisme de Simone Weil“, în *Cahiers Simone Weil*, VI–3, septembrie 1983.

38 Aceste exerciții sunt potrivite, în simbolismul indian al organismului social, doar castelor înalte, celor apte de inițiere și realizare spirituală, celor „de două ori născute“. A le practica fără a fi membru al acestor caste înseamnă a contraria ordinea lumii (*dharma*), a pune în pericol armonia ei de ansamblu.

39 O religie totalitară e o religie în care raportul Bine – necesitate e inversat, în care Dumnezeu e gândit și adorat ca atotputere *manifestă* și e instrumentat ca atare. E o religie ai cărei adepți se consideră în drept, un „drept divin“ să exercite forța brută, să întindă imperiul ei asupra umanității. Foarte angajată în analiza socialului și a politicului, S. Weil e sensibilă până la sânge față de fenomenele de exacerbare a puterii, dominante între războaie. Pregătirea, apoi declanșarea celui de al doilea război mondial și mai

cu seamă impunerea ideologiilor totalitare în Rusia și în Germania au contribuit, poate decisiv, la relief pe care tema raportului inversat Bine – necesitate și tema forței le au în filozofia ei religioasă. Dacă a citit atât de brutal *literalist*, în Vechiul Testament, celebrarea unui Dumnezeu al oștirilor și relatarea masacrelor, este pentru că interpreta dictaturile secolului XX în filiație directă cu asemenea situații biblice. Era vorba, pentru ea, despre aceeași unică tendință de a subordona, metafizic vorbind, binele forței; de a pune, etic, social și politic vorbind, binele la discreția forței, în sensul că forța poate dicta natura și conținutul binelui (*Scrisoare către un om al Bisericii*, 2004, p. 124). Deja în cursurile predate în licee, S. Weil pune în antagonism, ca reacție la teoria durkheimiană, religia „sociologică” și religia „interioară” (pentru această temă v. *Autobiografie spirituală*, 2004, pp. 42–46, *Ultimele gânduri*, 2004, pp. 59–61, *En quoi consiste l'inspiration occitanienne?*). Filozof cu temperament mistic, ea a fost în primul rând sensibilă față de un totalitarism exercitat de Biserică asupra inteligenței și a credinței individului, un totalitarism intelectual sau dogmatic. Critica ei se îndreaptă spre tendința de sistematizare exhaustivă a dogmei, precum e cea scolastică, însoțită de brațul înarmat cu anatema al Inchiziției, sau către birocratizarea dogmatică impusă de Contrareformă (cf. mai ales *Scrisoare către un om al Bisericii*). Critica ei se îndreaptă către înregimentarea individului într-un sistem dogmatic care îi invalidează inteligența și capacitatea *personală* de contact cu adevărul: „A utiliza oricând noțiunea de mister

e ilegitim. Ea devine atunci instrumentul unei puteri totalitare. Tot ceea ce place Bisericii să spună este atunci de acceptat fie ca adevăr recunoscut prin adeziunea rațiunii, fie ca mister. Altfel spus, adeziune necondiționată la Biserică. E ceea ce sfântul Toma numește credință, la fel catehismul Conciliului tridentin... Iubirea necondiționată față de Biserică e idolatrie. Nu avem dreptul să iubim necondiționat decât ceea ce e necondiționat... Biserica în calitate de societate care emite opinii e un fenomen al acestei lumi, condiționat. Dumnezeu a pus în orice ființă cugetătoare capacitatea de lumină necesară pentru a controla adevărul oricărui gând. Verbul e lumina care luminează pe tot omul. Ce text mai formal e de dorit?... Adeziunea necondiționată și globală la tot ceea ce Biserica învață, a învățat sau va învăța... nu e credință, ci idolatrie socială" (*Cahiers*, 1999, pp. 927–928 și 930).

Totalitarismul dogmatic naște un lanț de excluziuni: excomunicarea și persecuția „ereticiilor”, misiunile de evanghelizare forțată, refuzul de a recunoaște alte religii drept autentice. S. Weil nu e mai puțin convinsă că o civilizație adevărată este doar una în care *toate* aspectele vieții se „înrădăcinează” în spiritual, în care toate au un fundament metafizic (*cf. L'Enracinement, En quoi consiste l'inspiration occitanienne?*). De aceea, ideea laică, ce pretinde autonomizarea profanului față de spiritual, i se pare falsă și e respinsă cu insistență. Singura ei legitimitate, însă și aceea una relativă constă, după S. Weil, în faptul că ideea laică apare ca reacție împotriva religiei totalitare. Dar e o reacție care produce

o decadență și mai accentuată, dat fiind că libertatea individului se obține pe seama evacuării supranaturalului: „Erorile epocii noastre țin de un creștinism fără supranatural. Laicizarea e cauza – și în primul rând umanismul.” „Iubirea supranaturală e cea liberă. A voi să o silești revine la înlocuirea ei cu iubirea naturală. Dar, invers, libertatea fără iubire supranaturală, cea de la 1789, e libertate vidă, simplă abstracțiune, fără nici o posibilitate de a fi vreodată libertate reală.” (*Greutatea și harul*, 2003, pp. 159, 219)

40 Înțelepciunea lui Solomon 7, 24.

41 Materia inertă e supusă în modul cel mai evident *necesității*, înlănțuirii inflexibile și „oarbe” a cauzelor secunde. Necesitatea e *puterea* divină manifestată în creație. Dar e un aspect divin față de care Dumnezeu însuși se distanțează: Tatăl nu o exercită, ci „se retrage”, lăsând-o să se defășoare în lume; Fiul nu o exercită, ci îi îndură întreaga presiune, întreaga „greutate”. În lipsa orientării supranaturale, o ființă care exercită sau îndură forța devine „lucru”, devine „materie” complet supusă mecanismului *necesității* (cf. mai ales *L'Iliade ou le poème de la force*).

Necesitatea nu înseamnă însă doar opresiune: opresiune de tip „gravitație” în ce privește fenomenele cosmice, opresiune de tip „forță” în ce privește fenomenele sociale. Necesitatea care guvernează domeniul „naturalului” este în același timp *opresiune* și *ordine*. Este expresia *rigorii* divine, în dublul ei sens de duritate a puterii și de *precizie* infailibilă a *legii* care structurează totalitatea fenomenelor lumii, dându-le inteligibilitatea de ansamblu. Sub al doilea aspect, *rigoarea* divină se exprimă în precizia geometrică

a mișcărilor cosmice, în raporturile și în armonia între entitățile lumii, în rigoarea matematică a *ordinii lumii*. Implacabila, aspra, constrângătoare, oarba necesitate constituie în același timp limpezimea și universalitatea acestei ordini. Pentru Simone Weil, care a tematizat insistent „sentimentul frumosului”, frumusețea este o intuiție a ordinii lumii în *globalitatea* ei, o ordine care, fiind globală, e pură: își poartă în sine finalitatea (pentru această temă M. Vetö, *La métaphysique religieuse de Simone Weil*, cap. „L'expérience du Beau”). În sfârșit, a sesiza, prin sentimentul de frumos, *ordinea lumii* înseamnă a contempla, mediat, *fața ascunsă* a necesității, fața ei situată „de cealaltă parte a cerului”. E fața care se oferă lui Dumnezeu: anume necesitatea ca perfectă *supunere* la voința divină, ca perfectă docilitate, așa cum materia, impersonală și pasivă, ne-o arată în „greutatea ce adâncește cutele fugare ale valurilor mării sau cutele aproape eterne ale munților” (*Iubirea lui Dumnezeu și nenorocirea*, 2004, p. 81). Ființa decreată e, asemenea materiei, docilitate, dar e docilitate consimțită, dorită, acceptată – mai cu seamă în nenorocire –, față de voia divină, e *pasivitate în act*; ea participă astfel la uniunea contrariilor divine: iubire – necesitate.

42 Pentru ca în ființa umană să ajungă perfectă docilitate față de divin, e nevoie ca ea să asimileze ordinea lumii; e nevoie ca ordinea lumii „să intre în carnea” trupului și a sufletului ei. „A schimba raportul între sine și lume așa cum, prin exercițiu, lucrătorul schimbă raportul între sine și unealtă. Rană: inevitabilă atunci când meseria intră în corp. Orice suferință să

servească la intrarea universului în corp.” (*Greutatea și harul*, 2003, p. 187). „Când un ucenic se rănește ori se plânge de oboseală, muncitorii, țărani au un foarte frumos cuvânt: «meseria îi intră în carne». De fiecare dată când avem de îndurat o durere putem spune pe drept că universul, ordinea lumii, frumusețea lumii, supunerea creației față de Dumnezeu sunt cele care ne intră în carne... Prin bucurie, frumusețea lumii ne intră în suflet. Prin durere, ea ne intră în carne. Doar pe calea bucuriei nu am putea deveni prietenii lui Dumnezeu, așa cum nu poți deveni căpitan doar studiind manuale de navigație. Corpul își are partea sa în orice ucenicie. La nivelul sensibilității fizice, numai durerea este contact cu acea necesitate care constituie ordinea lumii... Trebuie să iubești cu duioșie duritatea necesității care e ca o medalie cu două fețe, fața întoarsă spre noi fiind dominația necesității, fața întoarsă spre Dumnezeu fiind supunerea. Trebuie să strângem în brațe necesitatea, chiar dacă ea ne întâmpină cu ghimpii ei și, îmbrățișând-o, îi facem să ne intre în carne. Oricine e fericit ca, în absența ființei iubite, să strângă până îi intră în carne un obiect care aparține acelei ființe. Știm că universul e un obiect aparținându-i lui Dumnezeu. Trebuie să îi mulțumim lui Dumnezeu din adâncul inimii pentru a ne fi dat drept suverană absolută necesitatea, această roabă a lui, nebună, oarbă și desăvârșit supusă. Ea ne mână cu biciul. Dar fiind supuși aici jos tiraniei ei, e de ajuns să ne alegem drept comoră pe Dumnezeu, să ne punem în Dumnezeu inima; și, încă de pe acum, vom vedea cealaltă față a tiraniei necesității, fața care e pură

supunere. Suntem sclavii necesității; dar suntem și fiii Stăpânului ei. Orice ne-ar porunci necesitatea, trebuie să iubim spectacolul docilității ei, noi care suntem fii ai casei. Ori de câte ori ea nu face ceea ce voim, ori de câte ori ne silește să îndurăm ceea ce nu voim, ne este dat ca, prin iubire, să străbatem dincolo de ea și să-i privim fața de supunere pe care o arată lui Dumnezeu. Fericiți cei care au deseori acest prețios prilej.” (*Iubirea lui Dumnezeu și nenorocirea*, 2004, pp. 85, 95). Cf. de asemenea *Intuitions pré-chrétiennes*, 1985, pp. 35–38.

43 Matei 6, 26–30, Luca 12, 22–29 și Matei 5, 45–48.

44 Luca 11, 52.

45 Aceeași temă: „Dumnezeu în căutarea sufletului omenesc” sau „capturarea sufletului de către Dumnezeu”, în *Intuitions pré-chrétiennes* (1985, pp. 9–15). S. Weil citează aici imnul homeric închinat Demetrei, invocă mitul labirintului, concepția asupra sufletului în *Phaidros*, parabola Evangheliei unde prezența infimă a grăuntelui de muștar în suflet va deveni Împărăția cerurilor. Ea rezumă apoi povestea scoțiană a „Ducelui Norvegiei” (pentru Simone Weil, folclorul e unul dintre depozitele cele mai substanțiale ale doctrinelor despre lucrurile divine. În toamna lui 1942, ajunsă în America, studiaza cu aviditate, la New York Public Library, texte din folclorul universal). „Această poveste reprezintă de asemenea, după mine, căutarea omului de către Dumnezeu. Și ea conține cele două momente ale capturării omului de către Dumnezeu. Primul se împlinește în noaptea inconștienței, când conștiința omului este încă pe de-a-ntregul

animală, iar umanitatea e ascunsă înăuntrul ei; de îndată ce Dumnezeu vrea să o scoată la lumină, omul fuge, dispare, se duce departe de Dumnezeu, îl uită și se pregătește pentru uniunea adulteră cu carnea. Dumnezeu îl caută pe om cu trudă și chin, ajungând până la el ca un cerșetor. Îi farmecă, prin intermediul frumuseții, carnea și obține astfel acces la suflet, dar îl găsește adormit. Sufletului îi este acordat un termen finit pentru a se trezi. Dacă se trezește cu o clipă înainte de expirarea termenului, dacă atunci îl recunoaște pe Dumnezeu și îl alege, e salvat.“

46 În *Cahiers*, 1999, p. 828, S. Weil transcrie pasajul din Pavel, Coloseni 1, 13–16: „chipul lui Dumnezeu cel nevăzut, mai întâi născut decât toată făptura pentru că în Acesta au fost făcute toate“. Transcrie de asemenea Coloseni 1, 18: „întâiul născut din morți“. Câteva pagini mai înainte, ea notează: „«Pentru că a lui făptură suntem...» (Pavel, Efeseni II, 10). Suntem poemul lui“.

47 Cf. *Mundaka Upanishad* 3, 1, 1–2: „Două păsări cu penaj frumos, prieteni apropiați și tovarăși, șed, într-o intimă comuniune, pe același pom. Una din ele mănâncă fructul cel dulce al pomului; cealaltă, fără să mănânce, veghează... Monada vitală individuală (*purusha*), fiind amăgită, se tânguie, apăsată de un sentiment de neputință (termenul folosit are sensul: «a nu fi un domn suveran»); dar când vede pe același pom că altul, Domnul de care cel pios se bucură și-i înțelege măreția, atunci mâhnirea îi trece“ (trad. Sorin Mărculescu în Heinrich Zimmer, *Filozofile Indiei*, Humanitas, București, 1997,

pp. 249–250). Ego-ul, aspectul individual al ființei realizează că e manifestare a lui Atman, Si-nele necondiționat care e identic cu Brahman (realitatea supremă).

48 De foarte tânără S. Weil e preocupată de condiția muncitorului, redus la starea de „obiect”, „mecanizat” de producția în serie. Ține, în 1927, cursuri de literatură pentru muncitori în cadrul unui proiect care urmărea reînființarea universităților populare. În anii de profesorat, când e membră foarte activă a mișcării sindicale, vizitează uzine, discută cu patroni și industriași urmărindu-și ideea de recuplare a muncii fizice și intelectuale, a muncii fizice cu creativitatea. Într-o revistă pentru muncitori, inițiată de unul dintre directorii cu care avusese întrevederi, na-rează în termeni simpli *Antigona* lui Sophocle; pregătește un text similar pentru *Electra*, fiind convinsă că marile opere elene pot spune ceva esențial oamenilor de rând (cele două texte vor fi publicate în volumul *La Source grecque*, Gallimard, 1953). Din compasiune și, mai ales, din dorința de a cunoaște din interior condiția muncitorului, se angajează în 1934 ca lucrătoare în uzină (la Altsholm și apoi la Renault). Face astfel experiența muncii și, totodată, a nenorocirii, a atingerii limitelor: fizice, intelectuale, morale. „Faptul capital nu stă în suferință, ci în umilință... Sentimentul demnității personale, așa cum a fost el fabricat de societate, e zdrobit. Trebuie modelat un altul” (*apud* Florence de Lussy, „Vie et oeuvre”, în Simone Weil, *Oeuvres*, 1999, Paris, Gallimard, p. 64). Experiența ei de uzină e relatată amănunțit și analizată de Simone Pétrement,

La vie de Simone Weil, Paris, Fayard, 2 vol., 1973.

Treptat, tema muncii e integrată metafizicii ei religioase. Accesul celor simpli (muncitori sau țărani) la marea cultură, la acea cultură care păstrează datele revelației universale, i-ar fi putut face să descopere sensul „supranatural” al muncii fizice (cf. *Greutatea și harul*, cap. „Mistica muncii”). Intenția de a oferi poporului „comoara” culturii nu a părăsit-o niciodată. Era pasionată, autoritară și mai întotdeauna inadecvată în insistențele ei. O spune savuros Gustave Thibon, gânditor catolic, interlocutorul ei cel mai comprehensiv: „Naivitatea și capacitatea ei de iluzie în materie psihologică depășeau orice limită. Am vorbit altundeva despre acel egalitarism superior, despre acel soi de «nivelare la vârf» care o împingeau să judece sufletul și nevoile celorlalți după ceea ce se petrecea la propria ei altitudine. Începând cu proiectul de învățare obligatorie a limbii grecești în școlile primare și până la pretențiile descoperiri de vocații spirituale la ființele cele mai amorfe sau cele mai vulgare, ce de himere țâșneau din această transpoziție a flăcării ei interioare... Darurile ei pedagogice erau prodigioase: dacă supraestima voit aptitudinile pentru cultură ale tuturor oamenilor, știa să se pună la nivelul oricui pentru a-l învăța orice... Aducea ea însăși și încerca să obțină în învățăcel acea atenție extremă care, în doctrina ei, se identifică rugăciunii” (J.-M. Perrin et G. Thibon, *Simone Weil telle que nous l'avons connue*, La Colombe, 1952). Dacă era fantastă în dorința de a infuza poporului elitismul spiritual, Simone Weil era în schimb capabilă să

formuleze într-un limbaj de o simplitate transparentă, cristalină marile teme spirituale de care era locuită: scrisorile către Antonio Atares, țărăn spaniol deținut într-un lagăr de refugiați de către regimul de la Vichy, o dovedesc, așa cum o dovedesc textele din *La source grecque*.

49 „Planurile speciale“ ale Providenței ar contrazice rigoarea omogenă a necesității, legitatea ei universal operantă. Necesitatea nu ar mai reflecta „imparțialitatea“ lui Dumnezeu, care „face să răsară soarele Său peste cei răi și peste cei buni și trimite ploaie peste cei drepți și peste cei nedrepți“ (Matei 5, 45), pasaj pe care S. Weil îl citează și îl tematizează deseori. „Dumnezeu a creat acest univers ca o țesătură de cauze secundă; ar părea o lipsă de pietate să presupunem existența unor găuri în țesutul acesta, ca și cum Dumnezeu nu ar fi în stare să își atingă scopurile decât atentând la propria lui operă. Dacă admitem astfel de fisuri, faptul că Dumnezeu nu face unele și pentru a-i salva pe nevinovați de nenorocire devine un scandal. Resemnarea celor inocenți în fața nenorocirii nu se poate ivi în suflet decât prin contemplarea și acceptarea necesității, înlănțuire riguroasă de cauze secundă. Altfel suntem siliți să recurgem la felurite artificii care, toate, revin la a nega însăși nenorocirea celor inocenți; drept urmare, ar falsifica întreaga înțelegere a condiției umane precum și nucleul însuși al religiei creștine.“ (*Scrisoare către un om al Bisericii*, 2004, p. 157). Necesitatea, în compactul și omogenul ei determinism, poate fi citită însă ca element al unei ierarhii care orientează spre supranatural: „Lecturi suprapuse: a citi necesitatea dincolo de senzație,

a citi ordinea dincolo de necesitate, a citi pe Dumnezeu dincolo de ordine" (*Greutatea și harul*, 2003, p. 182).

50 Artiștii cei mai autentici resimt în mod similar „canonul”, regulile specifice artei lor. Ele reprezintă rigoarea impersonală cu care creativitatea proprie are de compus pentru a obține un produs artistic conform cu ordinea unei culturi, a unei lumi, a lumii. Pentru Horia Bernea, un artist atât de liber, de refractar la „proiecte” care preced și anemiază opera, exista o noțiune fundamentală: „convenția”, despre care vorbea în termeni foarte apropiați de cei ai Simonei Weil. „Pentru mine, «convenție» înseamnă logica proprie unei anumite spiritualități, unei anumite culturi, unui anume meșteșug ori material. «Convenția» înseamnă pentru mine ordine, «logos» al lucrurilor; fără de care nu poate exista nici stil, nici viață autentică. A nu transgresa această convenție: iată ce mi se pare că e important” (H. Bernea, „Un objet total. Églises en bois du Musée du Paysan Roumain”, *Martor IV/ 1999*, pp. 13–15). Prospețimea și libertatea creației nu capătă substanță decât lucrând în interiorul acestei norme; altfel rezultatul e, spunea el, kitsch, inadecvat, fals. S. Weil se întâlnește într-o cârtă aici cu o remarcă baudelairiană referitoare la „frumusețea pitagoreică” a sonetului: „Fiindcă forma e constrângătoare, ideea izbucnește mai intens...” (*apud Anca Oroveanu, Rememorare și uitare. Scrieri de istorie a artei*, Humanitas, București, 2005. În același volum, pp. 186–188, într-un interviu din 1997 cu Horia Bernea „Refuzul materiei e o mare capcană”, e discutat sensul pe care pictorul îl dă „convenției”).

51 Cf., de asemenea, *Intuitions pré-chrétiennes*, 1985, pp. 39–41; *Iubirea lui Dumnezeu și nenorocirea*, 2004, pp. 115–119, unde nenorocirea și frumusețea lumii sunt văzute drept singurele căi de a realiza efectiv, „în carnea trupului și a sufletului”, faptul că lumea e vidă de finalitate: de o finalitate ce ar implica scopuri particulare. Fixându-și atenția iubitoare asupra acestei lipse de scopuri și consimțind la ea, ființa își începe „decreția”. Canalul sufletului se deschide către o „finalitate fără scop”, către plenitudinea tăcerii lui Dumnezeu. Despre reinterpretarea teoriei kantiene a „finalității fără scop” într-o „propedeutică a metafizicii ascezei”: M. Vetö, *La métaphysique religieuse de Simone Weil*, 1971, pp. 93–97, 124.

52 E versul final din *Prometeu înlănțuit* al lui Eschil: „...și tu, Eter, a cărui lumină, la toți dăruită, înconjură totul...” (trad. Alexandru Miran, Univers, 1982). S. Weil ținea să dea propria versiune de traducere, foarte aproape de textul grec (o face în eseu *L'Illade ou le poème de la force*, în culegerea de texte adresate părintelui J.-M. Perrin, publicată sub titlul *Intuitions pré-chrétiennes*, sau în *Textes grecs réunis à l'intention de Joë Bousquet*). Despre Prometeu și Christos, ca „Înțelepciune a lui Dumnezeu”: *Intuitions pré-chrétiennes*, 1985, pp. 102–106. În ei se întrupează principiul care dă ordinea lumii, principiul căruia, conform doctrinei din *Timaios*, necesitatea i se supune fără constrângere, printr-o înțeleaptă persuasiune. Christos și Prometeu suportă totodată sacrificial, crucificați, întreaga presiune a necesității.

53 *Timaios* 47 a-e.

54 Cf. *Greutatea și harul*, 2003, cap. „Sensul universului”, p. 187: „Detașarea nu ne stă în fire, doar schimbarea atașamentelor. Atașament față de întreg atunci.” De asemenea îndemnul adresat părintelui Perrin în *Ultimele gânduri*, 2004, p. 60: „Copiii lui Dumnezeu nu trebuie să aibă nici o altă patrie aici jos afară de universul însuși, cu totalitatea creaturilor raționale pe care le-a cuprins, le cuprinde și are să le cuprindă. Această e cetatea natală care are dreptul la iubirea noastră. Lucrurile mai puțin vaste decât universul, între care se numără Biserica, impun obligații care pot fi extrem de întinse, dar între care nu se află obligația iubirii. Cel puțin așa cred... Iubirea noastră trebuie să aibă aceeași amploare în cuprinsul întregului spațiu, aceeași calitate în toate părțile spațiului precum lumina însăși a soarelui. Christos ne-a poruncit să ajungem la desăvârșirea Tatălui ceresc imitând distribuția nediscriminată a luminii... Tot ceea ce există e deopotrivă ținut în ființă de iubirea creatoare a lui Dumnezeu. Prietenii lui Dumnezeu trebuie să-l iubească până la contopirea iubirii lor cu iubirea sa față de lucrurile lumii de aici.”. Din acest universalism filozofic și mistic decurge și opțiunea existențială a Simonei Weil. Tocmai fiindcă e pătrunsă de revelația christică a „imparțialității divine”, ea rămâne pe pragul instituției Bisericii pentru a marca astfel tot ceea ce Biserica refuză sau întârzie să integreze prin înțelegere și iubire. Pentru ea, „catolicismul” Bisericii catolice era unul „de drept”, iar nu unul „de fapt” atâta vreme cât excluziunea celuilalt religios și a valorilor necreștine era menținută. Pentru ea, creștinismul nu era cu adevărat

întrupat atâta vreme cât reprezentanții lui nu erau capabili de o universalitate de comprehensiune, iar nu de expansiune.

55 S. Weil evocă evident pasajul din Evrei 11, 13–16, dar și o mare temă spirituală a tuturor tradițiilor: omul e un străin, un călător, e *homo viator* către patria celestă. Dar fiind un călător, nu este nicidecum un fugar, un evazionist. Orientarea și înaintarea lui nu sunt reale dacă nu se aplică și nu se verifică prin atitudinea față de lucrurile acestei lumi, de jos. „Lecturile suprapuse“ care citesc necesitatea dincolo de senzație, ordinea lumii dincolo de necesitate, pe Dumnezeu dincolo de ordine pornesc de la „textul“ lumii de față și ajung să citească același text din „perspectiva lui Dumnezeu“. *Cahiers*, 1999, p. 944: „Lucrurile spirituale, doar ele, au valoare, dar lucrurile trupesti, doar ele, au o existență constatabilă. Drept urmare, valoarea celor din tîi nu e constatabilă decât prin lumina pe care o proiectează asupra celor din urmă.“

56 *Odiseea*, cântul al XIII-lea, v. 262–492.

57 Apare aici o temă foarte prezentă în gândirea Simonei Weil, sprijinită de altfel pe date ale diverselor tradiții spirituale: *analogia inversă* între ordine diferite de realitate (inferior-superior, exterior-interior, sensibil-spiritual, lume-transcendență). Lumea oglindește realitățile transcendente, dar le oglindește „răsturnat“: ceea ce e mai înalt în ordine transcendentă se oglindește în ceea ce stă mai jos în ordine mundană; sensul cel mai important se oglindește în simbolul cel mai mărunț, atotputerea în perfecta supunere. „Luând în considerare un nivel oarecare, un nivel infinit superior, aflat deci infinit mai

sus, nu poate fi reprezentat în cel dintâi decât prin ceva infinit de mărunț. Grăuntele de muștar, clipa, imagine a veșniciei..." (*Greutatea și harul*, 2003, p. 220). În interiorul creației, Dumnezeu este prezent în mod secret, neafirmativ, slab sau e prezent ca infinit mărunț. În viața comunitară, iarăși, sacrul, reprezentare a Binelui supranatural trebuie să asculte prin excelență de această regulă: să fie acea *particulă* de o cu totul altă calitate care face prezentă transcendența și o iradiază fără a o impune. Dacă o societate își reprezintă Binele supranatural printr-o instanță discretă, mărunță, „slabă” în raport cu masa socialului și i se supune, înseamnă că acea societate cunoaște și pune la lucru raportul real între lumea de aici și transcendent. Ceea ce nu înseamnă ca sacrul și instituțiile lui să fie, în societate, o prezență inaparentă sau ca individul să-și fabrice religia după plac. E vorba despre un sacru care are o deosebită vizibilitate socială tocmai prin *inversiunea* față de modurile de manifestare ale „animalului social”, un sacru care *reprezintă* supranaturalul în mod adecvat: fragil după legile „naturale”, dar pretutindeni iradiant prin acțiunea lui de prezență; de o autoritate absolută în sine, dar așteptând adeziunea liberă a fiecărei persoane; discret, dar având discreția obârșiei și a sensului ultim pentru viața individului și a comunității. O asemenea concepție restabilește implicit raportul drept între individ și colectivitate. „Fiecare este, în societate, acel infinit mic ce reprezintă ordinea transcendentă socialului și e infinit mai mare decât socialul” (*Greutatea și harul*, 2003, p. 220). Ca și doctrina taoistă, S. Weil socotește

că societatea bine raportată la supranatural e cea care are în centru un simbol al unității transcendente, pe „regele drept“, care nu exercită forța, ci, prin acțiune nonfăptuitoare, face prezentă virtutea principiului (*Greutatea și harul*, 2003, p. 222). Nu e vorba aici despre un proiect politic, ci despre o situație simbolică. Statul ar trebui să exercite, după ea, același tip de acțiune. „O societate bine făcută ar fi cea în care Statul nu ar avea decât o acțiune negativă, de tipul cârmei: o ușoară presiune în momentul potrivit pentru a compensa începutul unui dezechilibru“ (*ibidem*). Pentru tema analogiei inverse, vezi și R. Guénon, *Simboluri fundamentale ale științei sacre*, București, Humanitas 1997, cap. „Simbolurile analogiei“, „Arborele lumii“, „Arborele și *Vajra*“, „Grăuntele de muștar“; Andrei Pleșu, *Despre îngeri*, București, Humanitas, 2003, cap. „Lumea în oglindă“.

58 „Impersonalizarea“ la care se referă aici S. Weil e coextensivă decreației: omul își onorează umanitatea în măsura în care înapoiază lui Dumnezeu darul de a fi o persoană, ceea ce înseamnă detașare față de condiția eului. Eul modelează lumea și raporturile dintre entitățile lumii conform unei perspective iluzorii centrate într-un punct particular al acestei lumi. Ego-ul și perspectiva sa stânjenesc sau obturează comunicarea între Dumnezeu și Dumnezeu, între Dumnezeu și creatură, între Dumnezeu și suflet. Calitatea spirituală a unei ființe e dată de gradul în care renunță la această perspectivă particulară, autonomă, deformantă și devine transparență impersonală: „Toate lucrurile pe care le văd, le aud, le respir, le ating, le mănânc, toate ființele pe

care le întâlnesc – pe toate acestea le lipsesc de contactul cu Dumnezeu și îl lipsesc pe Dumnezeu de contactul cu toate acestea în măsura în care ceva în mine spune eu. Pot face un lucru pentru ele și pentru Dumnezeu, anume să mă retrag, să le respect intimitatea. Nu pot concepe necesitatea ca Dumnezeu să mă iubească, de vreme ce simt atât de limpede că până și afecțiunea ființelor umane pentru mine nu poate fi decât eroare. Însă îmi închipui fără greutate că el iubește acea perspectivă a creației care nu poate fi obținută decât din punctul unde mă aflu eu. Dar unde mă interpun ca un ecran. Trebuie să mă retrag pentru ca el să vadă perspectiva.

De-aș ști să dispar, ar fi uniune deplină de dragoste între Dumnezeu și pământul pe care calc, marea pe care o aud... Nu doresc câtuși de puțin ca această lume creată să nu-mi mai fie perceptibilă, ci să nu-mi mai fie *mie* perceptibilă. Mie nu îmi poate spune secretul ei, care e prea înalt. Dacă mă îndepărtez, creatorul și creatura își vor împărtăși secretele. A vedea un peisaj așa cum e atunci când nu sunt de față... Când mă aflu undeva, tulbur liniștea cerului și a pământului cu respirația și bătăile inimii mele.” (*Greutatea și harul*, 2003, pp. 80–81). Pentru depășirea „perspectivei eului”, *Greutatea și harul*, cap. „Decreație” și „Ștergere”. Pentru analiza temei: Miklos Vetö, *La métaphysique religieuse de Simone Weil*.

59 „Dumnezeu este iubire” nu poate fi interpretat, spune Simone Weil, în sensul iubirii cu care iubește o persoană, adică dintr-o anumită perspectivă, al cărei centru este ego-ul, și sub anumite condiții. „Dumnezeu este iubire” e de

interpretat în același sens cu propoziția „un smarald e verde”; e o iubire nerelațională, independentă de suportul pe care se pune și de răspunsul pe care îl primește, absolut necondiționată, o iubire *impersonală*. Dumnezeu trebuie gândit ca uniune a contradictoriilor personal – impersonal, ca persoană impersonală. „Nu se poate merge dincolo de un anume punct pe calea desăvârșirii dacă îl gândești pe Dumnezeu doar ca personal. Pentru a merge dincolo de acest punct trebuie ca – prin forța dorinței – să devii asemenea unei desăvârșiri impersonale. Desăvârșirea Tatălui ale cărui ploaie și lumină (apa și duhul) sunt oarbe față de crimă și virtute” (*Cahiers*, 1999, p. 926). Necesitatea este imparțialitatea divină prezentă în univers, acționând în univers prin ordinea lumii. Iubirea este imparțialitatea divină traversând universul și ființele lui.

Coprezența aspectului personal și a aspectului impersonal în interiorul divinului, formând un paradox *intradivin* e de găsit ca *adevăr explicit*, spune S. Weil, în tradiția hindusă. Pornind de la aici, ea tematizează paradoxul cu referință la dogma creștină. „Așa cum spun hindușii, Dumnezeu este totodată personal și impersonal. Este impersonal în sensul că modul său infinit de misterios de a fi o Persoană diferă infinit de modul uman de a fi una. Nu putem sesiza acest mister decât folosind simultan, ca pe niște clești, aceste două noțiuni contrare, incompatibile în lumea de jos, compatibile numai în Dumnezeu... Nu îl putem gândi pe Dumnezeu ca fiind simultan, iar nu succesiv, trei și unu (ceea ce puțini catolici reușesc) decât gândindu-l ca personal și impersonal totodată. Altfel ne reprezentăm când

o singură Persoană divină, când trei Dumnezeu. Mulți creștini confundă această oscilație cu adevărata credință. Sfinți de o foarte înaltă spiritualitate, precum sfântul Ioan al Crucii, au perceput simultan și cu o egală forță aspectul personal și aspectul impersonal al lui Dumnezeu.” (*Scrisoare către un om al Bisericii*, 2004, pp. 142–143). A aborda doctrina Treimii prin intermediul cuplului personal-impersonal înseamnă a concepe unitatea divină ca nefiind corelată cu multiplicitatea, ci cu Dumezeirea (cu „Deitatea” ar fi spus Meister Eckhart) în care persoanele divine își realizează, toate trei, calitatea de persoane impersonale, împlinindu-se și totodată depășindu-se pe ele însele în unitatea Dumezeirii.

Tema divinului ca uniune a personalului cu impersonalul e prezentă foarte precis, de pildă, după Simone Weil, în Evanghelii: „Acest dublu aspect, personal și impersonal, al lui Dumnezeu e indicat în contradicția lui, de către Evanghelie atunci când se referă la funcția judiciară a lui Dumnezeu. «Tatăl a dat toată judecata Fiului» (Ioan 5, 22). Judecător suprem personal. «Eu nu-l judec... cuvântul pe care l-am spus îl va judeca» (Ioan 12, 47–48). Judecător suprem impersonal” (*Cahiers*, 1999, pp. 926–927). Este prezentă în ceea ce ne permitem să numim în mod curent „idolatrie”: „Pentru a face sensibile iubirii lor cele două aspecte contradictorii ale acestei iubiri, oamenii au resimțit necesitatea să adore persoana lui Dumnezeu într-un lucru. Soare, piatră, statuie, pâine eucharistică” (*ibidem*). Este prezentă în Platon: „Dacă ne reprezentăm soarele așa cum este – îndepărtat, cu

desăvârșire nepărtinitor în răspândirea luminii, absolut constrâns să parcurgă un traseu determinat – ca pe o ființă sensibilă și cugetătoare, ce altă reprezentare mai bună a lui Dumnezeu am putea găsi?... Soarele astfel conceput e un echivalent al Întrupării... Platon propune nu soarele, ci ordinea însăși a lumii... O ființă: ordinea lumii care are drept trup lumea și drept suflet desăvârșirea“ (*ibidem*). Tocmai concepțiile, simbolurile, reprezentările atât de diferite ale temei Dumnezeu personal-impersonal pot orienta atenția spre caracterul transcendent al adevărului pe care ea îl cuprinde, adevăr paradoxal, imparțial oferit tuturor religiilor, diferit reflectat de fiecare dintre ele.

A-l gândi pe Dumnezeu ca personal și impersonal totodată înseamnă în primul rând a forța gândirea să funcționeze la limita ei, să suporte tensiunea paradoxului care o menține deschisă către incomprehensibilul divin, să se adapteze obiectului ei transcendent. Înseamnă în al doilea rând să pui în evidență (sau într-o lumină mai vie) date prezente implicit în revelația creștină însăși.

60 Supunerea omogenă, necondiționată față de voia divină imită docilitatea materiei în raport cu aceeași voie (*cf. Iubirea lui Dumnezeu și nenorocirea*, 2004, pp. 81–82). Omul consimte să renunțe la perspectiva centrată pe ego, „la puterea de a gândi totul la persoana întâi“ (*Intuitions pré-chrétiennes*, 1985, p. 138) și restituie astfel lumii structura ei obiectivă, ordinea ei dată de necesitate. Prin consimțire iubitoare față de această ordine, sufletul ajunge să perceapă și să participe la „cealaltă față“ a necesității, cea

întoarsă către Dumnezeu: devine el însuși instrument lucid al imparțialității divine; devine, prin *imitatio Christi*, persoană impersonală, ceea ce înseamnă plenitudine a ființei. *Cahiers*, 1999, pp. 947–948: „Facă-se voia ta – oricare ar fi ea. Coboară în mine pentru a-ți împlini prin mine voia – oricare ar fi ea... Dacă o acțiune pare să fie poruncită de Dumnezeu, poți ruga pe Dumnezeu să ajute la împlinirea ei. Dar numai cu această restricție subînțeleasă: îți cer ajutorul pentru această acțiune numai fiindcă cred că e conformă voinței tale și numai în cazul în care ea ar fi conformă acestei voințe.” „Cum e posibil să apară într-un suflet uman sentimentul că Dumnezeu vrea un anume lucru particular? E o minune tot atât de miraculoasă ca Întruparea. Sau mai degrabă de miracolul însuși al Întrupării. Un suflet guvernat de acest sentiment, de la naștere la moarte, e Dumnezeu devenit om”. Consimțământul și supunerea, în forma lor pură, nu eliberează pe om de legile necesității naturale, dar le adaugă un alt tip de necesitate, cea văzută din „perspectiva divină”. *Intuitions pré-chrétiennes*, 1985, p. 161: „Universul întreg nu este altceva decât o masă compactă de supunere. Această masă compactă e presărată cu puncte luminoase. Fiecare dintre aceste puncte constituie partea supranaturală a sufletului unei creaturi cugetătoare care îl iubește pe Dumnezeu și consimte să i se supună”. Supunerea realizează uniunea în tensiune, adică armonia dintre cele două aspecte definitorii ale creației, specifice materiei și umanului: necesitatea și libertatea: „Necesitatea e supunere a materiei față de Dumnezeu. Astfel cuplul de contrarii constituit

de necesitate în materie și de libertate în noi își află unitatea în supunere, fiindcă a fi liberi, pentru noi, nu înseamnă altceva decât a dori să ne supunem lui Dumnezeu" (*op. cit.*, p. 152). Cf., de asemenea *supra*, nota 27, referitoare la creație.

61 Asemenea altor interpreți contemporani ai doctrinelor tradiționale, precum René Guénon, Ananda K. Coomaraswamy, Heinrich Zimmer, Simone Weil considera că există o *Philosophia perennis*, o revelație universală a cărei doctrină este formulată diferit, dar convergent de toate religiile autentice. Religiile sunt limbaje diferite care rostesc același adevăr despre lucrurile divine, care fac posibilă aceeași comunicare intimă cu Mediatorul. Fiecare dintre ele luminează într-un mod specific realitatea supremă și relația omului cu ea. „În fiecă națiune a Antichității există obsesia unui aspect al lucrurilor divine. Israel: Dumnezeu unic. India: asimilarea sufletului, în starea de perfecțiune, cu Dumnezeu prin uniune mistică. China: pasivitate, absență a lui Dumnezeu, acțiune nonfăptuitoare. Egipt: salvare și viață veșnică prin asimilarea ființei cu un zeu pătimitor, mort și înviat. Grecia: transcendență, distanță a divinului și a supranaturalului, mizeria omului, căutarea podurilor (mediere). Și Mesopotamia? Misiunea lui Israel a fost continuată de musulmani. India și China au rămas. Creștinismul a preluat succesiunea mai cu seamă a Egiptului, dar și a Greciei.” (*Cahiers*, 1999, p. 883, de asemenea *En quoi consiste l'inspiration occitanienne?*, 1999, p. 674). Pentru criteriile după care S. Weil judeca autenticitatea unei religii: *supra*, nota 28.

62 Misterele divine nu pot fi exprimate ritual decât printr-o *convenție*, adică printr-o uniune, *nesprijinită de nici un raport și de nici o analogie*, între două elemente fără comună măsură: materia liturgică, materie particulară și sensibilă, pe de o parte; puritatea sau Binele absolute, pe de altă parte. Tocmai lipsa de analogie între suportul liturgic și prezența divină în el permite o corporificare a misterului divin fără ca el să devină astfel reprezentabil, comprehensibil. El e *prezent, ca mister*, în fața atenției „animate de dorință”. Aceeași temă în *Scrisoare către un om al Bisericii*, 2004, p. 159: „În centrul însuși al Bisericii stă un miracol invizibil și întru câțva absolut convențional (dar convenția lui e garantată de Dumnezeu). Dumnezeu vrea să rămână ascuns. «Tatăl vostru care este în ascuns».” În „convenția eucharistică”, divinul se oferă pe de o parte ca inaparent, slab, secret; se oferă, pe de altă parte, doar părții supranaturale a sufletului, care va reflecta lumina primită asupra întregii ființe.

Capacitatea naturală a inteligenței are a identifica, prin travaliu metodic, adevăratele contradictorii, paradoxurile tari care constituie misterul divin. Ajunsă în fața lor, pe pragul lor, inteligența trebuie să consimtă la pasivitate în favoarea atenției: dar e vorba de o atenție integrală a ființei, care, deschisă spre paradoxul identificat, face „să tacă” facultățile ei naturale. Atenția *stabilizată* în *așteptare* neclintită, neabătută, în *imobilitate* în fața paradoxului: iată atitudinea umană adecvată misterului. „En *hypomenê*”, spune Simone Weil folosind un termen grec al Evangheliei. Așteptarea astfel înțeleasă pune

partea supranaturală a sufletului în stare de „activitate pasivă”, adecvată primirii misterului. „Eucharistia nu trebuie să fie un obiect al credinței pentru acea parte din mine care se ocupă de fapte. Aici stă aspectul de adevăr al protestantismului. Însă această prezență a lui Christos în Ostie nu e nici simbol, pentru că un simbol e combinație între o abstracțiune și o imagine, e ceva reprezentabil pentru inteligența umană, nu ceva supranatural. Iar în această privință catolicii au dreptate, nu protestanții. Numai partea din ființă care e făcută pentru supranatural are de aderat la aceste mistere. Rolul inteligenței – al părții din noi care afirmă și neagă, care emite opinii – este doar supunerea. Tot ceea ce eu concep ca adevărat e mai puțin adevărat decât acele lucruri al căror adevăr nu-l pot concepe, dar pe care le iubesc” (*Greutatea și harul*, 2003, p. 176).

63 Capitolul „À propos de la doctrine pythagoricienne” din volumul *Intuitions pré-chrétiennes* e un eseu ce are drept temă principală „armonia în sens pitagorician”. S. Weil pornește de la câteva texte (fragmente din Philolaos, din *Phileb* și din *Epinomis*) care definesc armonia ca „proporție”, pe de o parte, și ca „unitate a contrariilor” pe de altă parte. Ambele pun problema medierii și a Mediatorului. Această constelație de teme este urmărită de S. Weil în gândirea greacă (filozofie, artă, știință, religie) și e dezvoltată, cu o inspirată îndrăzneală, în sensurile ei metafizice. Marile linii ale doctrinei creștine sunt puse aici în corelație cu datele grecești într-un demers care înglobează practic toate punctele specifice pentru filozofia religioasă a Simonei

Weil. „În afară de Treime, de Întrupare, de iubirea între Dumnezeu și om și de iubirea între oameni, există o a cincea formă de armonie, cea care se referă la lucruri. Ea îl include și pe om în măsura în care omul e un lucru, adică pe om în totalitatea sa, corp și suflet, în afară de facultatea liberului consimțământ... „ (op. cit., 1985, p. 141). Eseul face neîncetat transpoziții între sensurile matematice și sensurile metafizice ale proporției, medierii și armoniei căci, pentru Simone Weil, matematica este una dintre căile privilegiate de a medita riguros asupra lucrurilor divine. „Grecii aveau o asemenea nevoie de certitudine în ceea ce privește adevărurile divine încât chiar pentru imaginea acestor adevăruri le trebuia un maximum de certitudine... Nu rezultatele îi interesau (în matematică n.m.), nu cantitatea sau importanța teoremelor descoperite, ci numai rigoarea demonstrațiilor... Noțiunea de număr real, furnizată de media între un număr oarecare și unitate, era materia (în geometrie n.m.) unor demonstrații tot atât de riguroase, tot atât de evidente ca cele din aritmetică și, în același timp, incompreensibile pentru imaginație. Această noțiune forțează inteligența să sesizeze în mod cu totul cert raporturi pe care este incapabilă să și le reprezinte. Iată o admirabilă introducere în misterele credinței. Se poate concepe astfel un tip de certitudine ce are ca punct de pornire cugetări incerte, și ușor de sesizat, referitoare la lumea sensibilă, dar care ajunge până la cugetări absolut certe și absolut insesizabile, referitoare la Dumnezeu... Astăzi noi nu mai putem concepe așa ceva pentru că am pierdut ideea că doar certitudinea absolută

convine lucrurilor divine. Vrem certitudinea pentru lucrurile materiale. Pentru cele referitoare la Dumnezeu, ne e suficientă credința... Inteligența noastră a devenit atât de grosieră încât nici nu mai concepem că ar putea exista o certitudine autentică, riguroasă, asupra unor mistere incompreensibile. Matematica ar putea fi utilizată ca un instrument infinit de prețios în această privință.” (op. cit., 1985, pp. 124–126).

64 Eucharistia e uniune între o perfectă convenție și o realitate perfectă, ceea ce constituie, în registru sacramental, una dintre acele „uniuni de contradictorii” tari care nu poate fi, după S. Weil, decât supranaturală.

65 Matei 19, 16–17, Marcu 10, 17–18, Luca 18, 18–19.

66 Ioan 16, 7.

67 Ioan 1, 29.

68 Pentru lectura literalistă, reductivă pe care S. Weil o aplica Vechiului Testament, cf. *supra*, notele 22 și 39.

69 Nenorocirea e omniprezentă, ea nu face – cum nu face nici necesitatea – deosebire de epocă, de religie, de situare terestră, culturală ori spirituală. Iar o singură nenorocire căreia i s-ar refuza com-pătimirea divină ar atenta la ordinea lumii și ar contrazice „imparțialitatea” lui Dumnezeu. „Nenorocirea fără cruce e infernul, iar Dumnezeu nu a pus pe lume infernul” (*Iubirea lui Dumnezeu și nenorocirea*, 2004, p. 112). Universalitatea nenorocirii e, pentru S. Weil, o dovadă a universalității revelației christice, revelație care se oferă, în religia proprie, în datele religiei proprii, tuturor celor ce aleg adevărul (sensul supranatural al creației) și refuză minciuna

(căutarea echilibrului în interiorul domeniului necesității). Înainte și după apariția istorică a lui Christos, dintotdeauna și pretutindeni unde există nenorocire, nenorocirea e solidară cu Dumnezeu sacrificat și mediator între mizeria umană și perfecțiunea divină. Dintotdeauna și pretutindeni unde există nenorocire, ea poate căpăta o valoare infinită, supranaturală, unitivă, participativă la viața divină însăși (*Iubirea lui Dumnezeu și nenorocirea*, 2004, pp. 111–112 și 114–115; *Cahiers*, 1999, p. 949; *Scrisoare către un om al Bisericii*, 2004, p. 127). Cf. de asemenea nota 18.

70 Numerii 21, 6–9. În șarpele de aramă, Ioan (3, 14) și exegeza creștină timpurie văd o prefigurare a lui Christos înălțat pe crucea mântuirii. Interpretarea va deveni loc comun în tradiția creștină ulterioară.

„Privirea care salvează“, privirea îndreptată către puritatea infinită este o temă-cheie pentru mistica contemplativă a Simonei Weil. G. Kahn („Simone Weil et le christianisme“, în *Simone Weil philosophe, historienne et mystique...*, p. 44) spunea că gândirea ei religioasă procedează prin „fecundarea unui text prin altul“. O anume temă este amplificată prin vibrația ei în alte tradiții, iar interpretarea acestor vibrații reciproc potențate dă temei spațiului de sens și profilul specific în interiorul gândirii weiliene. În acest caz, locul biblic vechi testamentar e pus în comună vibrație cu tema platoniciană a contemplării Binelui pur. „Privirea care salvează“ este identificată, în *Cahiers*, cu „ochiul inimii“ din *Republica* (cf. M. Vetö, *La métaphysique religieuse de Simone Weil*, 1971, p. 50). În *Intuitions pré-chrétiennes*,

1985, pp. 91–93, pasajul din Phaidros 249e–250d este la rândul lui „fecundat” de tema creștină a întrupării: nu numai frumusețea lui Dumnezeu – făcută sensibilă în ordinea lumii (cf. *Timaios*) – are un corespondent întrupat în frumusețea ființelor particulare; înțelepciunea și dreptatea divine pot fi și ele întrupate, „dar numai de o ființă umană care e Dumnezeu”. Către ea se îndreaptă „privirea care salvează”, asociată până la identificare de către S. Weil cu *atenția* spirituală. Atenția eliberează ființa de „perspectiva ego-ului” care modelează lumea în funcție de centralitatea imaginară a acestui *ego*; e renunțare la activitatea ofensivă a facultăților individuale. Ființa e unificată de orientarea neclintită către un dincolo de sine, așteptând ca acel ceva să își livreze singur adevărul. Prin atenție, sufletul contemplă ordinea lumii în legitatea ei limpede și dură, necontaminată de iluzia „autonomiei” umane, nemascată de tendința individului de a integra fenomenele și ființele unei ordini particulare, al cărei autor este (cf. *Greutatea și harul*, cap. „Atenția și voința”, p. 164). „O privire care este înainte de toate privire atentă, în care sufletul se golește de orice conținut propriu pentru a primi în sine ființa pe care o privește așa cum este ea, în adevărul ei întreg. Numai cel capabil de atenție e capabil de o asemenea privire.” (*Reflexii asupra bunei utilizări a studiilor școlare în vederea iubirii lui Dumnezeu*, cf. *infra*). Acest admirabil eseu vorbește despre modelarea metodică a ființei pentru a obține capacitatea atenției, atenție care în substanța ei e religioasă. Când atenția ajunge să se exercite „în vid”, dincolo de orice obiect particular, ea permite

întâlnirea, pe deasupra distanței infinite, cu privirea divină salvatoare. Christos „nu intră în contact cu individul uman ca atare decât prin harul spiritual pur care răspunde privirii atințite spre el, adică exact în măsura în care individul încetează să fie individ.” (*Greutatea și harul*, 2003, p. 156). Atenția păstrează distincția, definitorie pentru lumea creaturii, între contemplație și posesiune, între „a privi” și „a mânca” (altă temă weiliană specifică). Atenția e capacitatea de a primi, în intimitatea cea mai secretă a ființei, transcendența împreună cu distanța ei infinită, a cărei radiație se răspândește din centrul ființei asupra tuturor facultăților umane. „Dogmele credinței nu sunt de afirmat. Sunt de privit de la o anume distanță, cu atenție, respect și iubire. Sunt ca șarpele de aramă a cărui virtute constă în faptul că oricine îl privește va avea viață. Această privire atentă și iubitoare, prin răspunsul pe care îl primește, face să țâșnească în suflet un izvor de lumină care iluminează toate aspectele vieții omenești de aici, din lumea de jos” (*Scrisoare către un om al Bisericii*, 2004, pp. 153–154). De asemenea *Autobiografie spirituală*, 2004, p. 38.

71 Cf. de asemenea *Greutatea și harul*, 2003, cap. „Iluzii”, pp. 97–99 și *Iubirea lui Dumnezeu și nenorocirea*, 2004, pp. 100–101: „Instinctul de conservare infinit mai esențial pentru ființa noastră decât cel ce ne trage înapoi din fața morții trupului” este instinctul de conservare a eului autonom, este dorința de a stăpâni „fărâma de ființă pe care am furat-o lui Dumnezeu și am făcut-o a noastră” (cf. *La Connaissance surnaturelle*), acea fărâma de ființă pe care Dumnezeu

ne-a dăruit-o, dar pe care așteaptă să i-o înapoiem prin de creație. Atașându-se de ea, sufletul își uită adevărata condiție, aceea de a fi nimic. Atașându-se de ea, sufletul se menține ca ecran între Dumnezeu și Dumnezeu însuși; împiedică să treacă fluxul iubirii divine care unește pe Tatăl cu Fiul, străbătând distanța infinitei lor separări. A te expune, cu iubire și supunere, privirii divine înseamnă a accepta ca tot ceea ce e atașament și *ego* în ființa umană să fie consumat de lumină, a accepta ca ființa să devină transparentă pentru această lumină.

72 Pentru „armonia în sens pitagorician“, cf. nota 63. „Activitatea pasivă“ sau „activitatea nonfăptuitoare“ este iarăși o temă foarte weiliană, dezvoltată la intersecția doctrinei creștine cu date ale gândirii hinduse, ale taoismului și chiar cu date platoniciene. „Activitatea nonfăptuitoare“ caracterizează în mod propriu ființa „decreată“, ființa care nu mai acționează mobilizată de scopuri individuale. E acțiune a unei persoane care primește radiația principiului și o transpune în acte conforme cu ordinea lumii (echivalentul hindus al ordinii lumii fiind *dharma*, termen des citat de S. Weil în însemnările ei). Partea supranaturală a sufletului e cea care, „imobilă“, fixată în atenție, așteptare și supunere, primește impulsul divin, iar facultățile naturale ale ființei „aplică“ această radiație în ordinea fenomenală. „Detașare de fructele acțiunii. A te sustrage acestei fatalități. Cum? A acționa, nu *pentru* un obiect, ci *dintr-o* necesitate. Nu pot face altfel. Nu e vorba despre o acțiune, ci despre un fel de pasivitate. Acțiune nonfăptuitoare. Sclavul e într-un sens un model (cel mai

jos... cel mai sus... mereu aceeași lege).“ (*Greutatea și harul*, 2003, p. 84). Mișcarea ritmică, aceea marcată de momente scurte de oprire, traduce cel mai bine tipul acesta de acțiune: o acțiune care se dezvoltă din nemișcare, care își primește dintr-un centru imuabil energia și finalitatea: dar e o finalitate fără scop particular și fără atașament față de rezultat. Finalitatea ei este armonia și frumusețea însăși a ritmului (cf. M. Vetö, *La métaphysique religieuse de Simone Weil*, 1971, p. 124). Activitatea intelectuală bine condusă urmează și ea un ritm similar: prin travaliu riguros, gândirea depistează problemele reale și se oprește în fața lor în așteptare. Așteptarea concentrată în atenție face un vid în ființă, iar lumina care se manifestă în acest vid dă un spor de precizie și de altitudine cursului ulterior al gândului (cf. *Scrisoare către un om al Bisericii*, 2004, p. 163).

Două locuri platoniciene amintesc, pentru S. Weil, de concepția taoistă a activității nonfăptuitoare a lui Dumnezeu (cf. *Intuitions pré-chrétiennes*, 1985, pp. 30–31): spiritul sau rațiunea care învinge necesitatea nu prin forță, ci printr-o înțeleaptă persuasiune, îndreptând majoritatea lucrurilor devenirii către Bine (*Timaios* 48a) și, în *Banchetul* 196c, iubirea care se refuză forței, care nu acționează decât acolo unde află consimțământul supunerii. Pentru tema în chestiune: M. Vetö, *La métaphysique religieuse de Simone Weil*, cap. „L'Action non-agissante“, David Raper, „L'interprétation des traditions hindoues et bouddhiques chez Simone Weil“ în *Simone Weil philosophe, historienne et mystique...*).

73 *Rugătoarele*, strofa V: „totul este netrudit pentru divinitate” (trad. Alexandru Miran, Univers, București, 1982, p. 34). Actul divin, lipsit de efort și suprem operant: iată încă o expresie a „activității nonfăptuitoare” a principiului.

Direcția verticală aparține numai lui Dumnezeu, consideră S. Weil. În om există doar capacitatea de orientare către dimensiunea transcendentă prin *dorință, privire, atenție*. În filozofia mistică a Simonei Weil, experiența religioasă nu e căutare de către om a lui Dumnezeu; nu e acțiune ofensivă, în date *individuale*, către divin, întreprindere care rămâne prin forța lucrurilor condiționată, limitată, „orizontală” în efectele ei. „Un singur lucru în noi e necondiționat, dorința. E potrivit ca ea să fie îndreptată către ființa necondiționată, Dumnezeu” (*Cahiers*, 1999, p. 940). Omul e capabil de supranatural prin *dorința bine orientată* în jurul căreia ființa se unifică prin *atenție* și se stabilizează în *așteptare*. Dumnezeu este cel care pornește în căutarea sufletului și însămânțează în el iubirea supranaturală: iată o mare temă weiliană, ce reapare în *Cahiers* (1999, p. 896), în *À propos du Pater* (1966, p. 215): „Tatăl este în ceruri. Nu altundeva... Noi nu putem face un singur pas spre el. Când mergem, nu mergem vertical. Nu putem decât să ne îndreptăm spre el privirea. Nu noi avem a-l căuta, noi trebuie doar să schimbăm direcția privirii noastre. El este cel ce are a ne căuta.” De asemenea, în *Iubirea lui Dumnezeu și nenorocirea*, 2004, p. 87: „Suntem incapabili să înaintăm pe verticală. Nu putem face nici un pas către ceruri. Dumnezeu străbate universul și vine până la noi”. S. Weil socotea tema „căutării omului de

către Dumnezeu" drept un adevăr religios esențial, conservat de spiritul grec. Însă tema nu e mai puțin comună altor tradiții religioase, printre care tradiția ebraică, ceea ce S. Weil neglija, citind această tradiție printr-o grilă tendențioasă. Chantal Passot („Simone Weil et Charles de Foucauld“, *Cahiers Simone Weil* XII-4, décembre 1989, p. 375), menționează pentru această temă în tradiția ebraică volumul lui Abraham Herschel, *Dieu en quête de l'homme*, Paris, Seuil, 1968.

74 Stoicismul roman e calificat, după același criteriu aplicat religiei romane (cf. *supra*, nota 22), drept „muscular“. Există totuși câteva figuri, printre care Marc Aureliu mai cu seamă, pe care S. Weil le simte locuite de veritabilul spirit stoic, acela grec – ceea ce arată că gândirea ei nu înghetase într-un sistem, fie el și foarte personal: „Datoria de a accepta voința lui Dumnezeu, oricare ar putea fi ea, s-a impus minții mele ca prima și cea mai necesară dintre toate..., de îndată ce am găsit-o expusă în Marc Aureliu sub forma stoicului *amor fati*“ (*Autobiografie spirituală*, 2004, p. 24). „Romanii, evreii au refuzat-o (marea revelație n. m.) din orgoliu și din voința de putere națională. (La evrei, trebuie exceptați Daniel, Isaia, autorul cărții lui Iov și câțiva alții; la romani, Marc Aureliu și, într-un anume sens, oameni precum Plaut și Lucrețiu.)“ (*Scrisoare către un om al Bisericii*, 2004, pp. 148–149). De asemenea *Lettre à Joé Bousquet*, 1999, p. 797.

75 În gândirea ca și în experiența ei spirituală, S. Weil căuta să discearnă după criterii limpezi naturalul de supranatural. Orice inițiativă umană, în afară de buna orientare a privirii spre

divin și de obținerea atenției integrale, i se părea că poate produce un supranatural fals, secretat de ego. Până la „contactul direct” al sufletului ei cu Christos, în perioada adeziunii „implicite” la revelația christică (pe care o schițează în *Autobiografie spirituală*), ea se refuză de aceea oricărei practici religioase. „De-a lungul acestei înaintări spirituale nu m-am rugat niciodată. Mă temeam de puterea de sugestie a rugăciunii, acea putere pentru care Pascal o recomandă. Metoda lui Pascal mi se pare una dintre cele mai proaste metode posibile pentru a ajunge la credință.” (*Autobiografie spirituală*, 2004, p. 31). Pe deasupra, considera că inteligența nu poate accepta dogmele Bisericii prin constrângere, fie ea și autoconstrângere. Prin natura ei, inteligența nu ține de voință; ea poate depista prin travaliu metodic adevăratele paradoxuri ce constituie realul divin, dar nu le poate „sesiza”, „apuca”, ci se poate deschide, prin *atenție*, către iubirea supranaturală, singura care are acces la ele. „Dacă vrei să provoci în tine, prin voință, adeziunea inteligenței, ceea ce se produce nu este o adeziune a inteligenței, ci autosugestia. La asta revine metoda lui Pascal. Nimic nu degradează mai mult credința. Iar, mai devreme sau mai târziu, se produce cu necesitate un fenomen de compensare sub forma dubiilor și a «ispitelor potrivnice credinței»” (*Scrisoare către un om al Bisericii*, 2004, p. 165).

76 „Pornit în căutarea mea, te-ai așezat cu-prins de osteneală”: pasaj din secvența *Dies irae* cântată până de curând, în liturgica Bisericii catolice, la slujba de înmormântare (cf. nota editorului la *Lettre à un religieux*, în Simone Weil,

Oeuvres, Paris, Gallimard, 1999, édition établie sous la direction de Florence de Lussy, p. 1010).

77 Luca 12, 35–38.

78 Matei 22, 2–14; Luca 14, 16–23.

79 Matei 13, 45–46.

80 Cf. eseul următor *Reflexii asupra bunei utilizări a studiilor școlare în vederea iubirii lui Dumnezeu*

81 „Întoarcerea ce constituie condiția umană” se referă la tema platoniciană a „răsucirii” organului cunoașterii și a întregului suflet împreună cu el de la ceea-ce-trece către realitate, către Bine: conform *Republica* 518 c, pasaj pe care S. Weil îl transcrie în *Intuitions pré-chrétiennes*, 1985, p. 72. Pornind de aici, ea interpretează „convertirea” sufletului ca pe o „schimbare de perspectivă”: Orice ființă finită, situată în timp și în spațiu e supusă, fizic și psihic, legii perspectivei. Ea privește, în mod firesc, lumea „dintr-un punct de vedere”, percepe entitățile lumii avându-se mereu pe sine ca centru de referință, în funcție de care toate celelalte sunt situate. Omul orientat spre devenire extinde nelegitim acest dat natural: el transformă centrul de referință mundan, inevitabil din punct de vedere psihofizic, într-un centru metafizic și moral. Judecă lumea și acționează în interiorul ei dispunând-o într-o anumită structură de valoare care e constituită pornind de la o instanță din lumea de jos. Centrul acesta de referință nu este neapărat propriul ego. Omul se poate dedica altcuiva, își poate pune inima într-o altă ființă sau într-o instanță colectivă (Biserică, națiune, partid). În toate cazurile este vorba totuși despre o instanță finită care condamnă la o eroare de perspectivă.

Ordinea pe care o acceptă sau o instituie un atare centru e limitată. Tot ceea ce nu este într-un anume fel sensibil pentru acest centru, cade în afara ordinii, într-o nebuloasă distanță. În plus, calitatea pe care el o conferă lucrurilor și ființelor ține de distanța și așezarea lor față de sine însuși, față de interesele, convingerile, scopurile proprii. Perspectiva centrată într-o instanță mundană e incapabilă de universalitate, e inaptă să sesizeze ordinea globală a lumii, să o privească în conformitate cu „imparțialitatea divină”. „Convertirea” sufletului revine la a muta centrul perspectivei în afara lumii, la o distanță infinită de ea, în Dumnezeu. Convertirea constă în adoptarea „perspectivei lui Dumnezeu”. „Pentru a scăpa de erorile de perspectivă, singurul mijloc este să îți alegi comoara și să îți transporte inima în afara spațiului, în afara lumii, în Dumnezeu” (*Intuitions pré-chrétiennes*, 1985, p. 73). A obține sau a tinde măcar spre schimbarea de perspectivă nu implică facultățile ofensive ale ființei: e vorba despre orientarea dorinței, atenției și iubirii către centrul transcendent până când acesta „capturează” inima. Tema convertirii are astfel un strâns raport cu cea a decreației și a „acțiunii nonfăptuitoare”. Necesitatea și ordinea lumii sunt privite de ființa convertită „pornind de la Dumnezeu”. Nu individul este cel care privește și acționează; el nu e decât trasparență prin care centrul transcendent își desfășoară perspectiva omogenă, imparțială, universală. „A nu merge către aproapele din cauza lui Dumnezeu, ci a fi îndreptat de Dumnezeu către aproapele asemenea unei săgeți trase de arcaș spre țintă” (*Greutatea și harul*, 2003, p. 85).

Un al doilea sens al „întoarcerii“ privește alcătuirea interioară a ființei, sens pe care S. Weil îl dezvoltă în *Intuitions pré-chrétiennes*, 1985, pp. 31-33, pornind de la Timaios 90a: omul este o „plantă celestă“, suspendată prin „rădăcinile“ ei de o ființă divină... „o ființă divină care locuiește cu noi, în noi și pe care trebuie să o slujim“ (*op. cit.*, p. 33). Omul care își lasă inerte facultățile superioare (cea spirituală și cea intelectuală) se „răstoarnă“ și devine o „plantă terestră“ cu rădăcini trupești, înfipite în devenire. „Întoarcerea ce constituie condiția umană“ revine la rectificarea ființei, la răsturnarea răsturnării. „Ceea ce, în noi, e jos să coboare pentru ca ceea ce e sus să poată urca. Fiindcă suntem răsturnați. Ne naștem așa. A restabili ordinea înseamnă a desface în noi creatura.“ (*Greutatea și harul*, 2003, p. 73).

82 *Republica* VI, 505e: „Iată ceva pe care orice suflet îl urmărește și pentru care el face toate, bănuind că e ceva important; e însă în încurcătură și nu poate să priceapă îndeajuns ce anume este, nici să se slujească de o credință stabilă în privința lui...“ (trad. Andrei Cornea, *Platon, Opere*, vol. V, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, p. 304). Pasajul e comentat de S. Weil în *Intuitions pré-chrétiennes*, 1985, p. 71.

83 „Să nu socotiți că am venit să aduc pace pe pământ; n-am venit să aduc pace, ci sabie“ (Matei 10, 34; Luca 12, 51).

84 Într-o religie autentică (în sens Weil), adevărul supranatural se manifestă în *ascunsul* fiecărei persoane, așteptând consimțământul ei liber, *da-ul* nupțial. „Imitația socială a credinței“ concepe adevărul drept apanaj al grupului

religios: grupul religios și instituțiile sale îl formulează dogmatic, îl administrează, îl impun și i se substituie până la urmă, ceea ce transformă credința în „idolatrie socială” (*Cahiers*, 1999, pp. 928 și 930). S. Weil face deseori referire la pasajul din *Republica* (493a-c) care introduce tema distanței între esența binelui și esența necesarului: grupul religios e, în acest caz, „marele animal” a cărui opinie colectivă ia locul binelui și adevărului transcendent. „Marele animal e singurul obiect de idolatrie, singurul erzaț de Dumnezeu, singura imitație a unui obiect infinit depărtat de mine și identic cu mine”. (*Greutatea și harul*, 2003, p. 207, *Cahiers*, 1999, p. 911). Religia devine fenomenul de supunere necondiționată a individului în fața forței colective, de adorare a forței colective, a unui Dumnezeu colectiv. Ca de obicei, cazul original de pseudoreligie e Israelul dinaintea exilului (cf. *Greutatea și harul*, cap. „Dihania cea mare” și „Israel”, *Scrisoare către un om al Bisericii, Les trois fils de Noé et l'histoire de la civilisation méditerranéenne*). Ceea ce s-a numit „antiudaismul” Simonei Weil e șocant, mai ales că el e formulat într-o perioadă când nenorocirea (la care S. Weil era atât de sensibilă) îi înghițea pe evrei. Trebuie să păstrăm totuși mereu în minte faptul că e vorba despre o atitudine în primul rând metafizică, de un criteriu pe care ea îl aplică cu aceeași radicalitate tuturor formelor de colectivism: și Israelului vechi-testamentar, și Bisericii creștine ca „lucru social” și totalitarismelor moderne. În *Autobiografie spirituală* (2004, pp. 44–45), ea face critica imaginii creștine a „trupului mistic al lui Christos” tocmai pentru deriva colectivistă de

care e pasibilă această concepție. Creștinismul contemporan și mentalitatea contemporană sunt atât de înclinate să gândească transcendența ca fiind de ordin colectiv și social, să supună individul prestigiului ei fals, încât „trupul mistic” al lui Christos e și el înțeles în genere în același sens: Biserica, trup instituțional, vizibil, autoritar, colectiv, temporal, condiționat se substituie lui Christos, adevărului ascuns, unic, necondiționat, intim întâlnit de partea supranaturală a ființei. „Lucrurile se petrec ca și cum, odată cu trecerea timpului, privirea nu s-ar mai fi îndreptat spre Iisus, ci spre Biserică, ca fiind Dumnezeu întrupat pe pământ” (*Scrisoare către un om al Bisericii*, 2004, p. 146).

Comportându-se astfel, Biserica nu impune individului doar un fals obiect al credinței, un „erzaț de transcendență”, condamnându-l la idolatrie. Ea pervertește de asemenea „subiectul” credinței: îi cere individului să-și atrofieze ori să își sufoce inteligența și libertatea; îi blochează sau îi atroflază capacitatea de *iubire supranaturală* pentru că cea din urmă nu se mai exercită asupra misterului însuși, ci e obligată să se exercite asupra formulărilor lui dogmatice, sistematizate, închise. Critica radicală, deseori brutală, excesivă a Simonei Weil e critica unui intelectual pentru care adevărul supranatural poate fi abordat, în supranaturalul lui, de către *individ* și numai de către individ; pentru care dogma e suportul contemplației și al unei adeziuni libere, iar nu criteriu de apartenență la Biserică înțeleasă ca grup social. „Aflu liber adevărul care mă eliberează” spunea Berdiaev, cu care de altfel S. Weil e foarte înrudită în ce privește critica

sociomorfismului religios (cf. M.-M. Davy, *Simone Weil*, Paris, Éditions Universitaires, 1961, p. 126 și „La mystique du monde nouveau”, în *Encyclopédie des mystiques*, sous la direction de M.-M. Davy, Paris, Robert Laffont, 1972, p. 422).

85 Vezi nota 70.

86 Cf. de asemenea *Autobiografie spirituală*, 2004, pp. 42–43, citând Matei 6, 6 și 6, 18. Există în ființa umană niveluri și aspecte „materiale” (inclusiv materia psihică) ce nu sunt capabile de orientare spre supranatural, ci funcționează după legea „gravitației” (cf. *Greutatea și harul*, 2003, p. 159). A-l iubi pe Dumnezeu cu aceste „părți” ale ființei revine la a-i dedica o iubire de tip „carnal”, în care ego-ul își întipărește pulsionile, limitele, iluziile. O religie care își întinde autoritatea asupra *tuturor* aspectelor vieții comunitare, ceea ce S. Weil numea „totalitarism religios”, va crea o confuzie de același tip în organismul social: totalitarismul religios „secularizează” în fond aspectele ce țin propriu-zis de spiritual, fiindcă le așază sub regimul forței și al explicitului, anulându-le misterul. Pe de altă parte, încercând să elimine orice zonă de profan din societate, îi neagă acesteia *ierarhia*. Aspectele spirituale și aspectele profane sunt aduse, toate, pe același nivel, sub autoritatea de tip „forță”, de tip explicit, de tip colectiv a religiei (cf. nota 39). „Evul Mediu gotic, apărut după distrugerea părții occitane, a fost o încercare de spiritualitate totalitară. Profanul ca atare nu avea drept de cetate. Această lipsă de proporție nu e nici frumoasă nici dreaptă; o spiritualitate totalitară este, prin însăși această caracteristică, degradată. (En

quoi consiste l'inspiration occitanienne?, 1999, p. 676). Dacă religia totalitară e o religie care anulează diferențele între natural și supranatural, impunând societății un sacru autoritar, „greu“, uniformizant, S. Weil nu e mai puțin convinsă că o civilizație adevărată este doar una în care toate aspectele vieții se înrădăcinează în spiritual, în care toate au un fundament metafizic (cf. mai ales ultimul ei text, vizionar, *L'Enracinement. Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*, 1943). Pentru ca supranaturalul să irige toate aspectele și membrele organismului social, e nevoie ca, în acest organism, raportul Bine – necesitate să fie întrupat în varianta lui dreaptă: ceea ce înseamnă ca Binele să se manifeste în ascuns, în discreție, într-o economie foarte reținută, distanțându-se de forță, să se manifeste printr-o autoritate de simplă prezență. Ceea ce înseamnă să fie respectat principiul analogiei inverse: superiorul se manifestă pe nivelul inferiorului ca prezență infinit mărunță și infinit operantă (cf. nota 57). Sacrul pe care îl propun religia și instituțiile ei ar trebui să fie unul care orientează, iar nu unul care dictează în domeniul vieții comunitare: un sacru al misterului (și al „misteriilor“, eucharistia fiind prin excelență un asemenea mister), care propune dogma respectând libertatea individului, un sacru care, spune S. Weil, se mărginește să se adreseze capacităților umane adecvate supranaturalului: inteligenței, atenției, iubirii supranaturale. În spiritualitățile autentice, „supranaturalul nu se amesteca cu profanul, nu îl zdrobea, nu încerca să îl suprime. Îl lăsa intact și, tocmai astfel, rămânea el însuși pur. El

era originea și destinația profanului.” (*En quoi consiste l'inspiration occitanienne?*, 1999, p. 676.)

87 Pentru uniunea contradictoriilor personal – impersonal în Dumnezeu, cf. nota 59. Noțiunea de persoană divină e caracterizată, după S. Weil, prin capacitatea de a renunța la sine și de a trimite spre un altul. Christos nu este el însuși, prin excelență, cel care trimite spre un Altul? Nu e el cel care trimite către Tatăl, cel prin care se ajunge la Tatăl? Nu este el, apoi, cel care prin sacrificul său, trimite în lume Duhul Sfânt? În ambele cazuri, el este o persoană care trimite spre celălalt divin, o persoană care face posibilă trecerea omului spre Cel cu totul Altul; în acest sens e o persoană impersonală. Paradoxul persoanei impersonale este, pentru S. Weil, modelul divin cu care tinde să se asemene omul în efortul spiritual. „Dacă eul ca persoană se șterge pe măsură ce omul îl imită pe Dumnezeu, cum să fie suficient să concepi doar un Dumnezeu personal? Reprezentarea unui Dumnezeu personal împiedică această *imitatio*.” (*Cahiers*, 1999, p. 861.)

88 Molière, *L'École des femmes*, act IV, scena I.

89 Florence de Lussy (în „Introduction” la Simone Weil, *Oeuvres...*, 1999, p. 19) notează cât de frecvent apare, în *Caiete*, expresia din *Repubblica* 493c, pusă de S. Weil ca o temă directoare și ca un suport de meditație.

90 Pentru convertirea „perspectivei mundane” în „perspectivă divină”: nota 81. M. Vetö (*La métaphysique religieuse de Simone Weil*, 1971, p. 131) distinge trei niveluri ale perspectivei. Perspectiva centrată pe o instanță mundană

(individuală sau colectivă) obține o viziune particularizantă și iluzorie a lumii, aflată în conflict cu alte perspective de același tip. Dincolo de ea se situează „nonperspectiva”: e „punctul de vedere” al inteligenței care descoperă țesătura de relații a necesității, țesătură omogenă, impersonală, universal valabilă. Dar inteligența singură, fiind o facultate „naturală” a ființei, nu poate stabiliza sufletul în această „nonperspectivă”. „A te instala într-o perspectivă universală”, spune M. Vetö, „nu e posibil decât grație consimțământului, ceea ce dovedește că nonperspectiva transformată în permanență nu e cu adevărat diferită de ceea ce Simone Weil numește perspectiva lui Dumnezeu. Trebuie să fii mort (sau decreat – n.m.) pentru a atinge perspectiva lui Dumnezeu.” Pentru noțiunea de perspectivă, M. Vetö, *op. cit.*, cf. indexului final al volumului; de asemenea Peter Winch, *Simone Weil. The Just Balance*, Cambridge University Press, 1989. După ce expune concepția weiliiană asupra perspectivei, autorul vorbește despre importanța unei „geometрии a relațiilor umane” (*op. cit.*, p. 141) care ar permite luarea în seamă, dacă nu armonizarea tuturor perspectivelor mundane. Poziția lui se îndepărtează astfel de nervul metafizic al doctrinei weiliene, concentrate pe depășirea perspectivei mundane, pentru a sugera o idealistă și problematică corectitudine politică.

91 Matei 18, 20. *Autobiografie spirituală*, 2004, p. 43: „Toată lumea știe că o conversație cu adevărat intimă nu se poate purta decât între doi sau trei. Când se adună cinci ori șase începe deja să domine limbajul colectiv. De aceea

atunci când Bisericii i se aplică acel cuvânt «Unde sunt doi sau trei, adunați în numele Meu, acolo sunt și Eu în mijlocul lor», se comite un contrasens total. Christos nu a spus două sute ori cincizeci ori zece. El a spus doi sau trei. A spus foarte precis că el este întotdeauna prezent ca al treilea în intimitatea unei prietenii creștine, în intimitatea întâlnirii față către față.

Christos a dat făgăduințe Bisericii, dar nici una dintre aceste făgăduințe nu are puterea expresiei: «Tatăl vostru care este în ascuns». Cuvântul lui Dumnezeu este cuvântul ascuns. Cel care nu a auzit acest cuvânt, chiar dacă aderă la toate dogmele cuprinse în învățătura Bisericii, nu are contact cu adevărul.“

92 S. Weil invocă deseori imaginea mitică a puiului de aur care sparge coaja oului lumii. Prin ea, tematizează trecerea sufletului de la perspectiva centrată mundan la perspectiva divină, de la tenebra peșterii platoniciene la strălucirea adevărului. S-ar putea spune că e una dintre imaginile emblemă, care preia convergent date din diferite tradiții (greacă, hindusă, creștină) și sintetizează doctrina mistică weiliană, cu marile ei cupluri de contradictorii. *Lettre à Joë Bousquet*, 1999, pp. 793–794: „E o imagine foarte veche. Oul e această lume vizibilă. Puiul este Iubirea, Iubire care e Dumnezeu însuși și care locuiește în străfundul oricărui om, mai întâi ca germene invizibil. Când coaja e străpunsă, când ființa a ieșit, ea are drept obiect aceeași lume. Dar nu se mai află înăuntrul ei. Spațiul s-a deschis și s-a sfâșiat. Părăsind corpul mizerabil, lăsat într-un colț, spiritul e transportat într-un punct din afara spațiului, care nu e un punct de vedere,

din care nu mai există perspectivă, din care lumea aceasta vizibilă este văzută reală, fără perspectivă. În raport cu ceea ce era în interiorul oului, spațiul a devenit o infinitate la puterea a doua sau mai degrabă la puterea a treia... Întreg spațiul este umplut, chiar dacă se fac auzite sunete, de o tăcere densă, care nu e absență de sunet, care e un obiect pozitiv pentru senzație, mai pozitiv decât un sunet, care e cuvântul secret, cuvântul iubirii ce, din origini, ne ține în brațele sale.” De asemenea *Ultimele gânduri*, 2004, pp. 60–61: „Când un suflet a ajuns la o iubire care să umple în mod egal tot universul, iubirea lui devine acel pui cu aripi de aur care sparge coaja oului lumii. După aceea iubește universul nu dinăuntrul lui, ci din afară, din locul unde stă Înțelepciunea lui Dumnezeu care e fratele nostru întâi născut. O asemenea iubire nu iubește ființele și lucrurile în Dumnezeu, ci din punctul de vedere al lui Dumnezeu. Fiind alături de Dumnezeu, ea își pleacă privirea, contopită cu privirea lui Dumnezeu, asupra tuturor ființelor și tuturor lucrurilor.”

93 Republica 518 c, 521 c. Pentru „întoarcerea privirii și a sufletului”, nota 81.

94 În *Intuitions pré-chrétiennes* (1985, pp. 15–17) și în scrisoarea publicată de părintele J.-M. Perrin sub titlul *Sa vocation intellectuelle* (în *Attente de Dieu*, Paris, Fayard, 1966, pp. 63–68), Simone Weil vorbește despre „evidenta rezonanță mistică” a dialogului prin care, în *Electra* lui Sofocle, Oreste e recunoscut de sora sa. Această rezonanță e, pentru Simone Weil, un fapt de experiență intimă; e o certitudine care a pătruns „în centrul ființei ei” în momentul când copia

versurile. Pe temeiul acestei intuiții dătătoare de certitudine, interpretează pasajul drept recunoașterea lui Dumnezeu de către sufletul uman, ceea ce ar corespunde în *Evangelii* cu recunoașterea grădinarului de către Maria-Magdalena și ar sta în analogie cu o temă frecventă în folclorul universal. „E aici o dublă recunoaștere. Dumnezeu recunoaște sufletul după lacrimile lui, apoi se face el însuși cunoscut. Atunci când sufletul epuizat a încetat să îl aștepte pe Dumnezeu, când nenorocirea exterioară și uscăciunea interioară îl fac să creadă că Dumnezeu nu este o realitate, dacă, în ciuda lor, sufletul continuă să iubească, dacă are oroare de bunurile de aici de jos care pretind să îl înlocuiască, atunci Dumnezeu vine după un timp până la el, i se arată, îi vorbește, îl atinge. E ceea ce Sfântul Ioan al Crucii numește noapte întunecată” (*Intuitions pré-chrétiennes*, 1985, p. 17).

95 Sufletul stabilizat în așteptare nu primește doar *radiația* misterului, care luminează toate aspectele vieții și toate facultățile naturale ale ființei. Ca în toate experiențele contemplative complete, sufletul – devenit nimic, devenit transparentă – *percepe* misterul însuși, *percepe tăcerea* nelimitată a lui Dumnezeu. Ea este realul cel mai dens, indiscernabil pentru gândire, este incomprehensibilul din care decurg toate sensurile, „cuvântul secret”, total al lui Dumnezeu. Când Simone Weil vorbește în *Autobiografie spirituală* despre eficacitatea interioară a recitării *Pater*-ului cu o atenție fără fisură, ea vorbește, exact ca în scrisoarea către Joë Bousquet, despre o experiență a misterului ca tăcere și spațiu nondimensional, „fără perspectivă”. „Câteodată,

primele cuvinte îmi smulg deja gândul din trup și îl transportă într-un loc în afara spațiului, unde nu există nici perspectivă, nici punct de vedere. Spațiul se deschide. Infinitatea spațiului obișnuit al percepției e înlocuită de o infinitate la puterea a doua, câteodată la puterea a treia. În același timp, infinitatea aceasta se umple, toată, de tăcere, o tăcere care nu e lipsă de sunet, ci obiectul unei senzații pozitive, mai pozitive decât cea a sunetului" (*Autobiografie spirituală*, 2004, p. 33).

Ființa poate atinge „tăcerea lui Dumnezeu” după ce a realizat lipsa de finalitate a lumii, „finalitatea ei fără scop”, atunci când devine capabilă de „dorința fără obiect”, de „atenția în vid”. *Greutatea și harul*, 2003, p. 157: „Tăcere a lui Dumnezeu. Zgomotele din această lume îi imită tăcerea. Nu vor să spună nimic. Atunci când avem nevoie din adâncul măruntaielor noastre de un zgomot care să însemne ceva, atunci când strigăm pentru a obține răspuns și el nu ne este acordat, abia atunci atingem tăcerea lui Dumnezeu... După ce au trecut prin asta, unii se apucă să-și vorbească singuri, ca nebunii. Orice ar face după, sunt vrednici numai de mila noastră. Alții, puțini la număr, își dau toată inima tăcerii.”

Experiența tăcerii a putut ajunge la o expresie de calmă simplitate într-un poem pe care Simone Weil l-a scris în 1941, curând după ce recitarea *Pater*-ului în grecește activase și „fixase” în conștiința ei prezența celor două tăceri. El se numește *Poarta*, acea poartă a contradicțiilor esențiale în fața căreia stă neclintită atenția: „Trebuie să tânjim, să așteptăm, să privim în zadar./ Privim poarta; închisă și de neclintit./ Nu vom intra

niciodată. Ne-am săturat să o vedem.../ Poarta, abia deschizându-se, a lăsat să treacă atâta tăcere/ Încât nici grădini, nici flori nu s-au ivit/ Doar spațiul imens, plin de vid și lumină, / A fost dintr-o dată atotprezent, a umplut inima...”

96 Matei 7, 9.

97 Matei 6, 19–21.

98 Ioan 14, 6.

99 Matei 25, 1–13.

100 Matei 24, 44–47; Marcu 13, 32–37; Luca 12, 35–40.

101 În primăvara lui 1942, Simone Weil îl întâlnește, o singură dată, pe scriitorul Joë Bousquet, imobilizat de ani de zile din pricina unei răni primite în primul război mondial. Acea unică întâlnire e suficientă pentru a stabili o prietenie. Pregătindu-se să plece în exil în America, Simone Weil îi lasă câteva cărți, dintre cele care contaseră pentru formarea gândirii ei spirituale (cf. *Lettre à Joë Bousquet* din 12 mai 1942). Printre volume se află și *La Queste del saint Graal*, ediția Pauphilet din 1923 (cf. notei editorului Florence de Lussy la scrisoarea menționată, în Simone Weil, *Oeuvres...*, 1999, p. 799).

102 Matei 13, 45–46.

O seamă dintre note preiau expuneri din volumul Anca Manolescu, *Europa și întâlnirea religiilor*, Polirom, 2005.

Volumele din care sunt citate textele Simonei Weil

À propos du Pater, în *Attente de Dieu*, Préface de J. M. Perrin, Paris, Fayard, 1966, pp. 215–228.

Les trois fils de Noé et l'histoire de la civilisation méditerranéenne, *ibid.*, pp. 229–246.

Intuitions pré-chrétiennes, Paris, Fayard, 1985.

En quoi consiste l'inspiration occitanienne?, în Simone Weil, *Oeuvres*, Édition établie sous la direction de Florence de Lussy, Paris, Gallimard, collection Quarto, 1999, pp. 671–680.

Lettres à Antonio Atarès, 1941–1942, *ibid.*, pp. 685–690.

Lettre à Joë Bousquet, 1942, *ibid.*, pp. 791–800.

La Porte, *ibid.*, p. 805.

Cahiers, *ibid.*, pp. 809–956.

Lettre à Jean Wahl, *ibid.*, pp. 975–980.

Greutatea și harul, traducere din franceză și prefață de Anca Manolescu, Humanitas, București, 2003.

Autobiografie spirituală, în *Autobiografie spirituală*, traducere din franceză și introducere de Anca Manolescu, Humanitas, București, 2004, pp. 19–48.

Ultimele gânduri, *ibid.*, pp. 49–66.

Iubirea lui Dumnezeu și nenorocirea, *ibid.*, pp. 67–119.

Scrisoare către un om al Bisericii, *ibid.*, pp. 120–187.

Cuprins

Disciplina anevoioasă a atenției . . .	5
Forme de iubire implicită a lui Dumnezeu	15
Iubirea aproapelui	17
Iubirea ordinii lumii	40
Iubirea practicilor religioase . . .	69
Prietenia	92
Iubire implicită și iubire explicită	102
Reflexii asupra bunei utilizări a studiilor școlare în vederea iubirii lui Dumnezeu	111
<i>Note</i>	125

Redactor
DRAGOȘ DODU

Tehnoredactor
LUMINIȚA SIMIONESCU

Corector
NADEJDA STÂNCULESCU

Apărut 2005
BUCUREȘTI – ROMÂNIA

Tiparul executat la C.N.I. „Coresi” S.A.

Înțelepciunea e savoare: ea înseamnă a gusta din cunoașterea Celui cu totul altul. Credința înseamnă certitudinea că această cunoaștere e nesfârșită, că savoirea ei e inepuizabilă. Textele acestei colecții se referă la o asemenea cunoaștere, la strădania de a o atinge, de a-i simți gustul veritabil. Ele vorbesc, cel mai adesea, în numele unei *experiențe personale* și au, de aceea, simplitatea, precizia și prospețimea unei cunoașteri vii.

„Pasionată de absolut”, Simone Weil considera că numai întâlnirea nupțială între suflet și Dumnezeu poate primi numele de iubire explicită, directă, efectivă. Dar, ca orice iubire, și aceasta cere pregătire, așteptare, dorință. Cere conformitatea cu cel iubit în absența lui. Oricare ar fi tradiția în care ești plasat, întâlnirea directă e la fel de imprevizibilă, iubirea implicită e la fel de obligatorie și se exercită asupra acelorași obiecte: ceremoniile religioase, frumusețea lumii, aproapele.

În filozofia mistică a lui Simone Weil, există o noțiune centrală: *atenția*, o atenție capabilă nu să apuce, ci să aștepte și să se impregneze de adevărul lucrurilor asupra cărora se apleacă. O asemenea atenție cer practica religioasă, frumusețea lumii și aproapele pentru a sesiza, în toate trei, surâsul secret și tăcerea celui încă absent. O asemenea atenție ar trebui pregătită, antrenată, învățată în școală, argumentează Simone Weil într-unul dintre textele ei celebre (*Reflexii asupra bunei utilizări a studiilor școlare în vederea iubirii lui Dumnezeu*), cuprins în volumul de față.

Alte apariții în aceeași colecție:

Hans von Campenhausen *Părinții greci ai Bisericii*

Hans von Campenhausen *Părinții latini ai Bisericii* vol. I și II

C.S. Lewis *Trebur cerești* vol. I și II

Pe copertă: Xilogravură de William Morris (sec. XIX)

ISBN 978-96-10-333-X



5 948353 007350